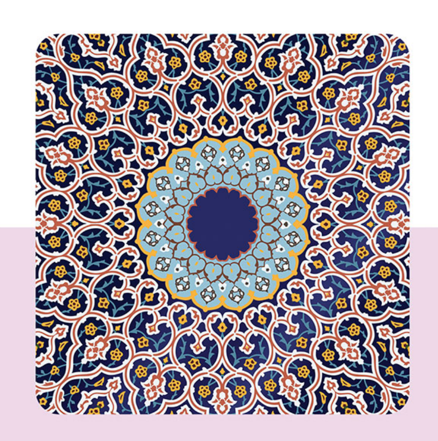


دراسات إبستمولوجيّة «٣»

نظريّة المعرفة الدينيّة

الجزء الأوّل

المعرفة الواجبة والكافية في الدين



محمّد حسين زاده

تعريب: حسن عليّ مطر

نظريّة المعرفة الدينيّة

الجزء الأول

المعـرفة الواجبـة والكافية في الدين


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٠



المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

دراسات إبستمولوجيّة « ٣ »

نظريّة المعرفة الدينيّة

الجزء الأوّل

المعرفة الواجبة والكافية في الدين

محمّد حسين زاده

تعريب: حسن عليّ مطر



زاده، محمد حسين، مؤلف.
نظرية المعرفة الدينية / محمد حسين زاده ؛ تعريب حسن علي مطر الهاشمي.- الطبعة الاولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.
مجلد ؛ ٢٤ سم.-(دراسات إبستمولوجيّة ؛ ٣)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٣٦١
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.
١. المعرفة (فلسفة اسلامية). أ. الهاشمي، حسن علي مطر، مترجم. ب. العنوان.

LCC : B745.K53 Z33 2024
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

« **الكتاب:** نظرية المعرفة الدينية / ج١: المعرفة الواجبة والكافية في الدين.

« **تأليف:** محمّد حسين زاده.

« **تعريب:** حسن علي مطر الهاشمي.

« **التصحيح اللغوي:** د. فضاء ذياب.

« **الناشر:** العتبة العبّاسيّة المقدّسة/ المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة.

« **الطبعة:** الأولى، العراق، النجف الأشرف / ٢٠٢٤م.

طُبع الكتاب من قبل «مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث» بعنوان
«معرفت شناسي ديني ١: معرفت لازم و كافى در دين» عام ٢٠١١م في قم المقدسة.

www.iicss.com
islamic.css@gmail.com

فهرس المحتويات

القسم الثاني
رؤيةٌ دينيّةٌ إلى المعرفة اللازمة والكافية في الدِّين

مقدّمة المركز

من بين سائر مباحث الفلسفة أخذت نظريّة المعرفة حيّزًا كبيرًا من اهتمام الباحثين؛ وذلك لتعلّق موضوعها بتخصّصاتٍ عديدةٍ، وتناولها لجميع اتجاهات المعرفة الإنسانيّة بوصفها فلسفةً للعلوم. ومن جهة فهي تشكّل المرتكز الذي حدا بالفلسفة لأنْ تتنوّع إلى مدارس ومذاهب واتّجاهاتٍ ونزعاتٍ ومناهج تبعًا لمصادر استقائها التي يُعوّل عليها في تحديد نوعها.

إنّ تشكّل نظريّة المعرفة الفلسفيّة بوصفها نظريّةً مستقلّةً ظهر منذ ثلاثة قرونٍ على يد الفلاسفة الغربيّين، أمّا في الفكر الإسلاميّ فقد طُرِحَت كثيرٌ من مسائلها ومصادرها ومناهجها متفرّقةً في مباحث الفلسفة، والمنطق، وأصول الفقه منذ زمن تأسيس تلك العلوم، واستمرّت تتطوّر معها إلى يومنا الحاضر.

ومنذ ذلك الحين وهي ذات شأنٍ في فرز الأصيل عن الدخيل من مناهج المعرفة وأبحاثها المعاصرة.

تهدف نظريّة المعرفة إلى الكشف عن حقيقة المعرفة الإنسانيّة وطبيعتها، وحدودها، ومصادرها، ومناهجها، وقيمتها، وموانعها، وصدقها وخطئها، والشروط الموضوعيّة لتشكّلها، ووسائل إنتاجها، وسبل نموّها بوصفها مدخلًا ضروريًّا تؤسَّس عليه كثيرٌ من المعارف الرامية لإنتاج اليقين. وتُعنى نظريّة المعرفة أيضًا بنقد العلوم وتقويمها، وتحديد الأُسس التي ترتكز عليها، لتؤمّن الوصول إلى المعرفة السليمة.

ولا تقف نظريّة المعرفة في علاقتها بالعلوم على إطارها الموضوعيّ فحسب؛ وإنّما تمارس دورًا منهجيًّا تنطلق منه لمعالجة العلاقة بين الذات والموضوع،

وضبط طبيعتها؛ لتحصين سلامة الآليات والأدوات المعرفيّة بينهما وتوليد نتائج معرفيّةٍ أمينة.

وما زالت مهمّة نظريّة المعرفة هي البحث حول المعارف الصحيحة التي يمكن اعتمادها وطرح الحقائق في ضوئها، ومحاكمة الحقائق والقضايا الأخرى التي تنتج صورةً خاطئةً عن الواقع؛ فهي إذًا تحمل مهمّة إنتاج اليقين أو بيان طريقه؛ فتؤسّس للوصول إلى اليقين الكاشف عن الواقع - لأنّه الحقيقة نفسها - بشكل يتجاوز الجزم العلميّ والفلسفيّ إلى الجزم بمطابقة الواقع والكشف عنه، وهو ما يفصح عنه قسما المعرفة الحضوريّة والحصوليّة بأنّ وظيفتهما الكشف عن مطابقة الواقع وتحصيل اليقين.

ويمثل تأسيس (سلسلة دراسات إبستمولوجيّة) من قبل (المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة) استجابةً واعيةً لمتطلبّاتٍ معرفيّةٍ حاضرةٍ في واقع الفكر المعاصر، يسعى بوساطتها المركز إلى اتّخاذ موقفٍ معرفيّ حاسمٍ في المسائل الأساسيّة لنظريّة المعرفة، من شأنها الإسهام في إيضاح ومعالجة قضاياها المركزيّة، ومآلاتها الفكريّة.

في هذا الكتاب

يبيّن الشيخُ الدكتور محمد حسين زاده المفاصلَ الأساسيّةَ للمعرفةِ الدينيةِ التي تُعدّ من الأدوات التي تعمل على تقييم المعرفة في حقل الدين بالخصوص، والكتاب يمثّل الإصدار الثالث من سلسلة (دراسات إبستمولوجية)، وقد جاء باسم (نظريّة المعرفة الدينيّة)، متضمنًا ثلاثة أجزاء، تناول في جزئه الأوّل المعنون

بـــ(المعرفة الواجبة والكافية في الدِّين)، أهمَّ مســألةٍ في هــذا المجال، وهي تحديد الأُطر الواجبة للمعرفة في الدين وحدود الكفاية منها ، باحثًا فيها من اتّجاهين: اتّجاه النظــر من خارج الدين، وإمكان الوصول إلى المعرفة اليقينيّة في أقســامٍ من الدين، وبعض أجزاء المعرفة الدينيّة . واتّجاه النظر من زاويةٍ دينيّةٍ ليصل إلى وجوب تحصيل المعرفة اليقينيّة، وحــدود الإجزاء والكفاية فيها بالعلم المتعارف. معرّجًا إلى معيار الصدق لتقييم هذا النوع من المعرفة بعد مناقشــة كلّ نــوعٍ وتقييمه، ومتابعًا رؤية المفكّرين المســلمين ــ ممّن طرح مسألة اليقين بالمعنى الأخص في الدين ــ في تعيين المعرفة اللازمة المُجزية في الدين، ومحــدّدًا نوع الواجب والكافي في المعرفة الدينية، متناولًا مفهوم العلم والمعرفة، واعتبار الظنّ وكفايته في المعرفة والإيمان بالأصول الاعتقاديّة أو عدم ذلك. ثم يبحث مسألة التقليد واعتبار خبر الواحد في الأصول الاعتقاديّة من الدين، وكيفية المعرفة في الأقسام غير الاعتقاديّة من الدين.

أما الجزء الثاني الذي جاء بعنوان (المعرفة الدينيّة العقلانيّة ومصادرها) فبحث عقلانيّة المعرفة الدينيّة، وإمكان الوصول إلى المعرفة العقلية في دائرة الدين، وطرق المعرفة الدينيّة ومصادرها مثل الوحي والإلهام، ومقدار كشفها عن الواقع، وحدود اعتبار العقل في الدين والمعارف الدينيّة.

وأتى الجزء الثالث من سلســلة أبحاث المعرفة الدينية بعنوان (رؤية معرفيّة إلى الوحي والإلهام والتجربة الدينيّة والعرفانيّة والفطرة) متناولًا مصادر المعرفة الدينيّة كالوحي والإلهام في اللغة، والقرآن، والروايات، وعلم الكلام، مستخرجًا ماهيّتهما وخصائصهما من تلك الروافد. كما يتناول التجربة الدينية ويناقش نسبتها الى الشهود أو التجربة العرفانيّة. فيقيّم هذه المصادر ومقدار اعتبارها في الوصول إلى الحقيقة.

ويتّخــذ البحــث منعرجًا نحــو التجربة الدينيّــة في رؤية اللاهوتي المســيحي

(شــلايرماخر) حــول الوحي، مناقشًــا أغراضــه عنــده، ومبيّنًا لوازمــه الخاطئة والانتقادات الواردة عليه إسلاميًّا، مفرّقًا بين رؤيته وبين التجربة الدينيّة والعرفانيّة في الفكر الإســلامي وقيامها على أســاس التعاليم الدينيّة. ثم يعطف الكلام نحو الفطرة مبيّنًا معناها وقيمتها، واســتقلالها من عدمــه، واعتبارها مصدرًا للوصول إلى الدين. عارضًا المصــدر التلفيقي المتكّون من العقل والوحي والإلهام والسُّــنّة المطهّرة والحواس.

نأمل أنْ يـحقّق هذا الكتاب إضافةً علميّةً تنضمّ إلى ما كتب فـي هذا الـمجال، وبذلك يشارك الــمركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة فـي رفد الفكر بمـا يتطلّب من مواكباتٍ عصريّةٍ مهمّةٍ فـي الـمعرفة والـمنهج.

والـحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلّى اللهُ على رسولهِ الأمين محمّدٍ وعلى أهلِ بـيتـهِ الطـيبـينَ الطاهرين.

المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

النّجف الأشرف

جولةٌ على أهمّ أبحاث المعرفة الدينيّة

ما يجب ويكفي من المعرفة في الدين

بســم الله الرّحمن الرّحيم والربّ العليم والخالق الحكيـم، والثناء على أفضل الأنبياء والمرسلين وأشرفهم وخاتمهم محمد بن عبد الله ﷺ وخلفائه المعصومين عليهم السلام، ولا سيّما خاتم الأوصياء بقية الله الأعظم روحي لتراب مقدمه الفداء.

إنّ المعرفة الدينيّة واحدةٌ من أنواع المعارف المقيّدة التي تعمل على تقييم المعرفة في حقل الدِين. ومن بين أهمّ المسائل التي يمكن طرحها في هذا النوع من المعارف مســألة (ما يجب ويكفي من المعرفة في الدِين). وفي هذا الكتاب سوف نبحث هذه المســألة من زاويتين: الأولى زاوية النظر من خارج الدِين، وهذا هو المنهج الرئيس في القســم الأول من هذا الكتاب، والثانية البحث من زاويةٍ دينيّةٍ في القســم الثاني من الكتاب.

في القسم الأول نواجه ثلاثة أسئلةٍ رئيسةٍ، وهي على النحو الآتي:

أوّلًا: ما هو نوع المعرفة التي يمكن الوصول إليها في الدِين (الإســلامي) فيما يتعلّق بتعاليمه ـ الأعم من التعاليم الاعتقاديّة والأخلاقيّة والحقوقيّة والعمليّة وما إلى ذلــك ـ من الناحية الثبوتيّة؟ فهــل يمكن الوصول إلى المعرفــة اليقينيّة بالمعنى الأخص في الدِين أم إنّ الممكن هو الوصول إلى بعض أجزائها فقط؟

ثانيــا: في حالة إمكان الوصــول إلى هذا النوع من المعرفــة في الدِين، فهل يكون

الحصول عليها واكتسابها واجبًا، أو يكفي مجرّد الظن أو العلم المتعارف، أو مطلق الجزم؟

ثالثًا: في حالة كفاية العلم المتعارف أو الجزم، فما هو معيار الصدق في هذا النوع من المعارف؟

بعد تعريف مفردات (الدِين) و(المعرفة) وشرح استعمالات المعرفة، وسائر المقدّمات الدخيلة بنحوٍ وآخر في فهم أو حلّ المسألة ـ من قبيل كون القضايا الدينيّة سابقة أو لاحقة ـ نصل إلى نتيجةٍ مفادها إمكان الوصول إلى اليقين بالمعنى الأخص في أقسامٍ من الدِين. وفي الإجابة عن السؤال الثاني نشير إلى أنّه على الرغم من إمكان الوصول إلى المعرفة اليقينيّة فإنّ تحصيلها غير واجبٍ، بل يكفي فيها العلم المتعارف أو الجزم فقط.

وبالإضافة إلى الأدلة التي تمّ الاستناد إليها، فقد سعينا إلى متابعة رؤية المفكّرين المسلمين في هذه المسألة، بمعنى: ما هي المعرفة اللازمة والكافية في الدِين من وجهة نظرهم. ونتيجة هذا البحث أنّ المفكّرين المسلمين لم يخوضوا في هذه المسألة بشكلٍ منفصلٍ. فلم يطرح هذا البحث بنحوٍ واضحٍ سوى الشهيد القاضي الطباطبائي، والميرزا القمّي، وآية الله الشيخ حسين المظاهري، ومن بين هؤلاء الثلاثة ذهب الراحل القاضي الطباطبائي إلى وجوب الحصول على اليقين بالمعنى الأخص في أصول العقائد، وسنعمل على نقد أدلّته في هذا الشأن. وعلى الرغم من أنّ الآخرين لم يطرحوا هذه المسألة بشكلٍ مستقلٍّ، ولكن يمكن أن ننسب إليهم ـ بالنظر إلى القرائن والشواهد ـ أنّهم لا يرون وجوب تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ في الدِين.

وفي نهاية المطاف تعرّضنا إلى أكثر المسائل تعقيدًا، ونعني بذلك السؤال الثالث، وذكرنا بعض المعايير لتقييم المعرفة المورثة للاطمئنان أو المعرفة الجزميّة، وعمدنا إلى تقييم كلّ واحدٍ من الحلول المذكورة، ومن أهمّها نظريّة حجيّة المعرفة الدينيّة، ومنهج السيّد الشهيد محمد باقر الصدر في حلّ مسألة الاستقراء.

إنّ هذه الحلول إنّما نحتاجها، ويصح الاستناد إليها إذا لم نتمكن من بناء القضايا الدينيّة الظنيّة، والجزميّة و اليقينيّة بالمعنى الأعم على أساس القضايا اليقينيّة بالمعنى الأخص، وأمّا إذا أمكن لنا أن نقيم المعارف والقضايا على القضايا اليقينيّة بالمعنى الأخص، فلن تعود هناك من حاجةٍ إلى تلك الحلول. ومن وجهة نظرنا فإنّ هذا النوع من البناء ممكن.

وفي القسم الثاني، سوف نعمل على إيضاح أبعاد هذه المسألة ـ أي ما يجب ويكفي من المعرفة في الدِين ـ من الزاوية الدينيّة، وبوساطة النظر في الآيات والروايات وسائر المصادر الدينيّة الأخرى. إنّ أهم الأبحاث التي سوف نتعرّض لها في الفصول القادمة تتمثّل في القضايا الآتية:

١. التعرّف على مفهوم العلم والمعرفة، والألفاظ المرادفة لها في اللغة والكتاب والسُنّة، والعلوم الإسلاميّة.

٢. اعتبار الظن وكفايته في المعرفة والإيمان بالأصول الاعتقاديّة أو عدم اعتباره وكفايته في ذلك، ولزوم وكفاية العلم المتعارف أو الاطمئنان وسائر مراتب العلم الأخرى؟

٣. مشروعية التقليد واعتبار المعرفة التقليديّة في حقل الأصول الاعتقاديّة من الدِين، أو وجوب تحصيل الدليل والحصول على المعرفة الاجتهاديّة؟

٤. اعتبار خبر الواحد في أصول العقائد الدينيّة، أو عدم اعتباره؟

٥. أدلّة عدم لزوم اليقين ـ الأعم من اليقين بالمعنى الأخص واليقين النفسي ـ في المعرفة، والإيمان بأصول الدِين والاعتقاد.

٦. كيفيّة المعرفة في الأقسام غير الاعتقاديّة من الدِين، الأعمّ من الأخلاق والحقوق والأحكام العمليّة، ونظائر ذلك.

ومن بين المسائل الستّ أعلاه، لا نذكر في هذا الكتاب على نحو الاستقلال سوى الأبحاث الثلاثة الأولى، وحيث إن المسائل الأخيرة تندرج ـ شئنا أو أبينا ـ ضمن تلك المسائل الثلاثة الأولى، فإننا تجنّبًا للتكرار سوف نحجم عن طرحها بنحوٍ مستقلٍّ؛ وذلك أنّه عبر الإجابة عن الأبحاث الثلاثة الأولى، يتمّ حلّ المسائل الأخرى في الجملة. وعلاوة على ذلك سوف نخصّص فصلًا لبحث التداعيات والنتائج الحاصلة من البيان الديني للمعرفة الواجبة والكافية، ونخوض في جمع الأبحاث وتبويبها من هذه الزاوية.

وفي بداية القسم الثاني، قد خصّصنا الفصل الخامس لمعرفة مفهوم العلم والمعرفة، وغير ذلك من الألفاظ المرادفة لهما في اللغة والكتاب والسنة والعلوم الإسلاميّة، وسوف نصل في خاتمة هذا المبحث إلى نتيجةٍ مفادها أنّ اليقين هو أعلى مراتب العلم أو المعرفة. ومن هذه الناحية يمكن لنا أنْ نميّز بين اليقين والمعرفة والعلم. وعلى الرغم من وجود تمايزاتٍ دقيقةٍ بلحاظ معرفة المفردات بين العلم واليقين والمعرفة والشعور، فإنّ للعلم والمعرفة وغيرهما من الألفاظ المرادفة ـ في العادة ـ معنى واحدًا في الأدبيات المتعارفة والمعاصرة. واليقين وحده هو الذي يختصّ بمرتبةٍ خاصّةٍ من المعرفة، التي هي من أعلى مراتب المعرفة.

ثم سنُلقي نظرةً عابرةً على استعمالات العلم والمعرفة واليقين في العلوم الإسلاميّة، لنصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ لهذه المفردات استعمالاتٍ أو مصطلحاتٍ متنوّعة في هذه العلوم. إلا أنّ (اليقين) في الاستعمالات الشائعة يكون بمعنى (العلم المتعارف)، ولا يتّسق مع أيّ واحدٍ من المصطلحات الثلاثة المذكورة، بل هو عبارة عن الاعتقاد الذي لا يتطرّق إليه الشكّ والترديد من وجهة نظر العقلاء، وإن أمكن أن يتطرّق إليه احتمال الخلاف ـ نادرًا ـ من الناحية العقليّة.

وفي الختام سوف نتعرّض إلى استعمال كلمة العلم ومشتقاتها في القرآن

الكريم، مع الإشـارة إلى وجوب عدم إدخال المعـاني الاصطلاحيّة في بيان معاني هـذه المفـردات. وعليه فإنّ المراد مـن العلم في الآيات إمّا هـو العلم المتعارف أو الحجيّة؛ كما تشهد رواياتٌ كثيرةٌ على هذا الاستظهار. وعلى أساس هذا المبنى، فإنّ هذا النوع من الأدلة يشـمل خبر الواحد وسـائر الأمارات العقلائيّة الأخرى من دون أيّ محذور.

وفي الفصل السـادس نتعرّض إلى هذا البحث من زاوية دينيّة، وهو: هل يجب على الإنسان تحصيل العلم في حقل العقائد، أم يكفي الظن أيضًا؟ وفي حالة وجوب الحصول على العلم، هل يجب الحصول على المعرفة اليقينيّة أم يكفي مجرّد الاطمئنان والعلم المتعارف فقط؟

وهذا السؤال نفسـه يتمّ طرحه بشأن خبر الواحد وغيره من الأمارات أيضًا؛ وذلـك لأنّ هذا النوع من الأمارات ـ من وجهة نظر المبنى المشـهور ـ يفيد الظنّ، ويكـون علّة لحصوله. ومن هنا سـوف نخـوض في هذا البحث وهـو: هل هذه الأمارات ـ بالإضافة إلى حقل الأحكام والفروع العمليّة ـ تسـتعمل في الأقسـام الأخرى أيضًا؟ وفي معرض الجواب عن هذه المسـألة نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّه على أساس المبنى المختار ـ وهو القول بأنّها تفيد العلم المتعارف ـ يمكن الاستناد إلى خبر الواحد وأمثاله في التقييمات، وفي جوانب من العقائد أيضًا.

ونتيجةً لذلك يكفي العلم المتعارف في الأحوال العاديّة في حقل العقائد، ولا ضرورة إلى تحصيل المراتب الأعلى. وعلى الرغم من كفاية العلم المتعارف في العقائد ـ في الوضع العادي ـ واعتباره الأصول الأساسية أيضًا، فإنّ العلم المتعارف الذي يحصل من طريق خبر الواحد، لا يكون معتبرًا في بعض الموارد. والمشـكلة ليست في العلم المتعارف أو خبر الواحد، بل إنّ المشكلة تكمن في أنّ حقيقة هذه المجموعة من الأصول والقضايا لا يجدي معها الاستناد إلى الأدلة النقليّة.

وأمّا على أساس المبنى المشهور حيث يكون خبر الواحد والظواهر وسائر الأمارات موجبةً للظن، فإنّ اعتبارها وسعة مساحة هذا الاعتبار يقوم على أساس شمولية الأدلّة التي تمّ الاستناد إليها في إثبات الحجيّة لهذا النوع من الأمارات. ويبدو أنّ تلك الأدلة ترى اعتبار مجرّد الظن وكفايته في حقل الأحكام العمليّة فقط، ولا تكون شاملةً لأبعاد الدِين الأخرى. وعلى هذا الأساس فإنّ الظن الذي يحصل من طريق التقليد، مثل الظنّ الذي يحصل من طريق الدليل، لا يكون معتبرًا في حقل العقائد، ولا يسوغ الاستناد إليه.

ولكن هل يمكن الاستناد إلى العلم التقليدي أو العلم الذي يحصل من طريق التقليد؟ وهل يكون هذا النوع من المعرفة معتبرًا؟ حيث إنّ هذه المسألة تحتاج في حدّ ذاتها إلى بحثٍ مستقلٍّ، فسوف نتعرّض لها في الفصل السابع على نحوٍ عابرٍ. وعلى أساس المبنى المختار لا يكون هذا البحث قابلًا للطرح فقط، بل ويجب بحث ما إذا كان العلم المتعارف الناشئ من التقليد في القضايا الدينيّة، لا سيّما في حقل العقائد معتبرًا ومجديًا أم غير مجدٍ؟

وعلى هذا المنوال سوف نبحث في الفصل السابع هذه المسألة، وهي: هل التقليد في حقل عقائد الدِين معتبر أم غير معتبر؟ لبيان الجواب الدقيق عن هذا السؤال ـ الذي يؤدّي دورًا أساسيًّا في البيان المعرفي للإسلام ـ من الضروري أن نعمل أولًا على بيان حقيقة التقليد ومعناه، لنرى ما الذي يعنيه التقليد في أصول العقيدة. ثم نعمل على طرح المباني والآراء الشائعة في هذه المسألة، ونقوم ببحث أدلتها وتقييمها.

وفيما يتعلّق بمفهوم التقليد في حقل الأمور الاعتقاديّة من الدِين، سوف نصل ـ بعد الكثير من الجهد والتأمّل ـ إلى نتيجةٍ مفادها أنّ معنى التقليد هو التبعيّة لرأي أو كلام شخصٍ آخر من دون مطالبته بالدليل.

عند البحث عن مباني المســألة، سوف نشــير إلى أنّ اليقين الحاصل من طريق التقليد يُعــدّ من زاوية الذين يقولون بالحجيّة الذاتيــة للقطع أو الذين يعدّونه من لوازمــه الذاتيّة، يكون معتبرًا في نفســه من دون حاجةٍ إلى إقامــة دليلٍ عليه، وأمّا بالنســبة إلى الذين ينكرون هذا المبنى، فلا بدّ من العثور على دليلٍ آخر لاعتبار هذا النوع من اليقين.

وبعد نظرةٍ عابرةٍ إلى آثار المفكّرين المسلمين وبيان رأيهم أو آرائهم في هذه المسألة، سوف نبحث في أدلّة عدم كفاية المعرفة التقليديّة، والنتائج الحاصلة منها، لنعمل بعد ذلك على تقييم صوابية التمسّــك بالأدلة النقليّة في هذه المســألة، وفي نهاية المطاف سوف نعمل على بيان وتقييم دليلين على اعتبار المعرفة اليقينيّة الحاصلة من التقليد.

وفي الختــام أرى مــن الواجب عليّ أن أتقدّم بجزيل الشــكر لســماحة الحكيم والفيلســوف المحترم سماحة آية الله الشــيخ محمد تقي مصباح اليزدي (دام ظله)؛ إذ شملني بفضله ولطفه من خلال توجيهاته وإرشاداته المتواصلة. كما أتقدّم بوافر الشكر إلى الأخ العالم الفاضل فضيلة السيّد عبد الرسول عبوديّت، وسماحة حجّة الإســلام الســيّد مظفّري على قراءتها الدقيقة لهذا الكتاب. والشــكر موصول إلى سائر الأصدقاء الذين ساعدوني على إنجاز هذه المهمّة، وأخصّ منهم بالذكر المدير المحترم لمؤسّسة الإمام الخميني للأبحاث والدراسات، سماحة حجّة الإسلام السيّد الحسني ومساعديه، وجميع المسؤولين في مركز النشر.

محمد حسين زاده

٥ / ٨ / ١٣٨٦ هـ ش

القسم الأول

إطلالة من خارج الدِين
إلى المعرفة الواجبة والكافية في الدين

الفصل الأول

المفاهيم العامّة

المقدّمة

إنّ المعرفة الدينيّة واحدةٌ من أنواع المعارف المقيّدة التي تعمل على تقييم المعرفة في حقل الدِين، وتقتصر على دراسة أوبحث المعارف الدينيّة فقط. ومن بين أهمّ المسائل التي يمكن ذكرها وبيانها في هذا النوع من المعرفة هي: (المعرفة الواجبة والكافية في الدِين). بيان ذلك أنّ المعرفة قضيّةٌ ذات أقسام؛ فهي تنقسم إلى: المعرفة الظنّيّة، والمعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم، والمعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، وما إلى ذلك من الأقسام الأخرى. والمسائل الماثلة أمامنا الآن هي ما يأتي:

أولًا: ما هو نوع المعرفة التي يمكن لنا الحصول عليها في الدِين؟ فهل يمكن الوصول إلى معرفةٍ يقينيةٍ بالمعنى الأخص في جميع أجزاء الدِين؟ أم أن هذه المعرفة لا يمكن الحصول عليها إلّا في بعض القضايا والمعارف الدينيّة، دون بعضها الآخر، الذي يمكن الوصول إليه بالاطمئنان المعرفي (العلم المتعارف) فقط؛ فيُقتصر في الوصول على اليقين النفسي فقط؟

وثانيًا: لو افترضنا أنّ الوصول إلى اليقين بالمعنى الأخص في جميع أو بعض القضايا الدينيّة ممكن، فهل يكون تحصيل هذه المرتبة الرفيعة من المعارف في الدِين واجبًا أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل الناس مطالبون في الدِين بالحصول على هذا النوع من المعرفة أم يكفي الظن أو الاطمئنان أو اليقين النفسي الذي قد يقترن بالجهل المركَّب أيضًا؟

وثالثًا: في حالة كفاية العلم المتعارف (الاطمئنان) أو الجزم (اليقين النفسي)، فما هي المباني المعرفيّة لهذا النوع من المعارف؟ وبعبارةٍ أوضح: كيف يمكن لهذا النوع من المعارف أن تكون وجيهةً ومعقولةً؟ وبعبارةٍ ثالثة: ما هو معيار الصدق في هذا النوع من المعارف؟

إنّ الأسئلة المذكورة أعلاه هي من أكثر المسائل تعقيدًا في حقل المعرفة الدينيّة. بل يمكن القول: إنّها أعقد حتى من المسائل المعقّدة في المعرفة المطلقة أيضًا، وإنّ حلّها يحتاج إلى دقّةٍ أكبر. وللعثور على الجواب الدقيق والصحيح والمتقن عن الأسئلة المتقدمة، يجب علينا أولًا أنْ نحدّد مرادنا من مفردة (الدِين) و(المعرفة) بشكلٍ دقيقٍ؛ ثم نعمل على شرح تطبيقات أو مصطلحات المعرفة بوصفها قضيّةً، وننتقل بعد ذلك إلى إلقاء نظرةٍ على الأدوات أو طرق اكتساب المعرفة الدينيّة، وفي الختام نبحث ما إذا كانت القضايا الدينيّة من القضايا السابقة أو اللاحقة.

تعريف الدِّين

لمّا كان هناك كثيرٌ من التعاريف للدِين، فإنّ شرحها واستقصاء بحثها بأجمعها يكون خارجًا عن القدرة الاستيعابيّة لهذا الكتاب؛ لذا سوف نكتفي هنا بذكر واحدٍ من التعاريف المقبولة فقط، وهو أنّ الدِين مجموعةُ: (التعاليم التي أنزلها الله سبحانه وتعالى على أنبيائه، وألقى مهمّة بيانها على عاتقهم وعاتق خلفائهم وأوصيائهم). وعلى أساس هذا التعريف يكون الدِين شاملًا ـ فضلًا العقائد والأخلاق والأحكام ـ للظواهر التاريخيّة، من قبيل: تاريخ الأمم والأنبياء السابقين، والظواهر الكونيّة، مثل: السماء والأرض، وأعدادها وكيفية ظهورها، وخصائص النباتات، والثمار، والخضروات، وما إلى ذلك.[1]

---

١ .حسين زاده، مباني معرفت ديني.

ولا بدّ من الالتفات بطبيعة الحال إلى أنّ شريعة الإسلام هي المصداق الوحيد للدِين السالم من التحريف في عصرنا الراهن. وعلى كلّ حالٍ فإنّ الدِين على أساس هذا التعريف ينقسم إلى أربعة أقسام:

١. العقائد.

٢. القيَم الأخلاقيّة والحقوقيّة وما شابه ذلك.

٣. الأحكام.

٤. المعارف الواردة في حقل التاريخ والطبيعة ونظائر ذلك.

وعلى أساس هذا التقسيم، فإنّ القضايا الدينيّة نفسها تنقسم إلى أربعة أقسام، وهي:

١. القضايا المرتبطة بالعقائد.

٢. القضايا المرتبطة بالأخلاق وغيرها من القيَم الأخرى.

٣. القضايا المرتبطة بالأحكام، وبعبارة أخرى: القضايا التي تتكفّل ببيان الأحكام الدينيّة.

٤. القضايا المرتبطة بالوقائع والأحداث التاريخيّة والطبيعيّة، وما إلى ذلك.

المعرفة وتطبيقاتها

إنّ المعرفة من وجهة نظر المفكّرين المسلمين تعني مطلق الإدراك، والعلم الشامل للمعرفة من دون وساطة (العلم الحضوري)، والمعرفة بالوساطة (العلم الحصولي)، كما تشمل جميع أقسام المعارف الحصوليّة من المفاهيم والقضايا والتصوّرات أو التصديقات أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنّ للمعرفة أقسامًا، ومورد البحث منها هنا هو خصوص المعرفة بوصفها قضيّةً، ولهذه المعرفة تطبيقات أو مصطلحات متعدّدة على هذا الأساس:

١. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص.

٢. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الخاص.

٣. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم أو اليقين النفسي.

٤. المعرفة الظنيّة.

والآن ننتقل إلى شرح التطبيقات أو المصطلحات أعلاه، ونحدّد مرادنا منها بنحوٍ دقيق.

١. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص

إنّ المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص ـ التي تسمّى بـ (اليقين المنطقي) و(اليقين المضاعف) أيضًا ـ هي: (الاعتقاد الجازم والصادق والثابت). وبعبارةٍ أخرى: (الاعتقاد الجازم، والمطابق للواقع، وغير القابل للزوال). إنّ قيد (الثابت أو غير القابل للزوال) يشير إلى هذا الأمر، وهو أنّ هذا النوع من المعرفة ليس تقليديًّا، بل هو إمّا بَيِّنٌ أو مُبيَّن. وبعبارةٍ أخرى: إنّها إمّا بديهيّةٌ لا تحتاج إلى استدلالٍ، وإمّا نظريّةٌ مبرهنة. وعلى كلّ حالٍ فإنّه بقيد (الاعتقاد الجازم) تخرج الظنون من هذا التعريف، وبقيد (الصادق) أو (المطابق للواقع) تخرج جميع أنواع الجزم واليقين غير المتطابق مع الواقع، من قبيل: الجهل المركَّب، وبقيد (الثابت) تخرج العقائد الصادقة للمقلّدين. ومن الواضح أنّ قيد (الثابت) يشمل القضايا البيِّنة التي لا تحتاج إلى استدلالٍ، والقضايا المبيَّنة التي تحتاج إلى استدلالٍ، ويتمّ إثباتها بالاستدلال البرهاني أيضًا.

٢. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الخاص

إنّ المعرفة اليقينيّة بالمعنى الخاص، مصطلحٌ تواضعنا عليه واعتبرناه للدلالة على نوعٍ من المعارف الخاصّة، وهو الاعتقاد الجازم الصادق. ويمتاز هذه المصطلح

مــن المصطلح الســابق في أنّه لا يحتاج إلى القيد الرابع، وهــو الثابت أو غير القابل للزوال؛ ومن هنا فإنّه يكون شــاملًا للمعرفة التقليديّة أيضًا. كما أنّه بقيد (الاعتقاد الجــازم) تخرج الظنون، وبقيــد (الصادق) يخرج الجهل المركَّــب. وبذلك فإنّ هذا المصطلــح لا يختلف كثيرًا عن المصطلح الســابق، وإنّ الاختــلاف بينهما يعود إلى المعرفة التقليديّة.

٣. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم

إنّ المعرفــة اليقينيّة بالمعنى الأعم ـ التي هي اليقــين النفسي ـ قد عُرِّفت بأنّها: (مطلق الاعتقاد الجازم). وعلى هذا الأساس فإنّها في بعض استعمالاتها وتطبيقاتها، وفي حالة ما لو كانت متطابقةً مع الواقع يتمّ التعبير عنها بالمعرفة الصادقة، وإلا تمّ التعبير عنها بـ (الجهل المركَّب). هذا وإنْ كان على أساس بعض استعمالات العلم والمعرفة، يُطلق على الجهــل المركّب ـ بلحاظ أنّ له صورةً علميّةً من هذه الزاوية ـ عنوان المعرفة أيضًا.

ومن هنا فــإنّ اليقين النفسي في مــورد قضيّةٍ أو اعتقادٍ مــا، يقينٌ يحصل لدى الإنسان فيه تجاه تلك القضيّة أو الاعتقاد حالةٌ نفسيّةٌ من القطع والجزم، ولا يتطرّق إليه أيّ نوعٌ من أنواع الشــكّ والتردّد في مفاده. ومن هذه الزاوية يكون هناك مجرّد ارتبــاط للقضية مع المدرِك مورد البحــث، دون ارتباط القضية مع الواقع. إنّ هذه الحالة التي تعتري الإنســان المدرِك، يتمّ التعبير عنها عادة بـ (القطع) أو (اليقين). وعلى هذه الشاكلة فإنّ اليقين النفسي يشمل الجهل المركَّب أيضًا.

٤. المعرفة الظنيّة أو الظن الصادق

إنّ المعرفــة الظنيّة ـ التي تُســمّى بــ (الظن الصادق) أيضًا ـ هــي: (الاعتقاد

الراجح الصادق). ولا يمكن استعمال مصطلح المعرفة في هذا القسم من القضايا، إلّا إذا كان متطابقًا مع الواقع. فإنْ لم تكن القضيّة متطابقةً مع الواقع، فلن يصدق عليها عنوان المعرفة، بل سوف تكون من الظنّ الكاذب أيضًا الذي يقع في قبال هذا القسم، فهو عبارة عن: (الاعتقاد الراجح الكاذب).

وعلى كلّ حالٍ فإنّ هذا النوع من القضايا ينقسم إلى قسمين، وهما: الظنّ الاطمئناني، والظنّ غير الاطمئناني. إنّ الاطمئنان أو الظنّ الاطمئناني هو العلم العادي والعرفي الذي يمثل المرتبة العليا من الظنّ المتاخم لليقين؛ ومن هنا فإنّه لا يتطرّق إليه احتمال الخلاف.

ويجدر بنا التنبيه إلى أنّ من بين الاستعمالات والتطبيقات الأربعة للقضايا المعرفيّة، يُعدّ الاستعمال الأول، والثالث، والرابع من أكثر الاستعمالات شيوعًا وانتشارًا. ويسمّى عادةً الاستعمال الأول بـ(اليقين المنطقي / الرياضي)، والاستعمال الثالث ـ بلحاظ اشتماله على الجهل المركّب ـ بـ(اليقين النفسي)، والاستعمال الرابع بـ(الظنّ). ويتمّ في بعض الأحيان تقسيم اليقين إلى قسمين، وهما: اليقين المنطقي، واليقين النفسي، ويتمّ التعبير عن الظن ـ إذا بلغ حدّ الاطمئنان ـ بـ(العلم المتعارف). ومن هنا فإنّه على الرغم من أنّ احتمال الخلاف قابلٌ للتصوّر ـ في العلم المتعارف ـ من الناحية العقليّة، فإنّ هذا الاحتمال لا يُعدّ معقولًا من قبل العقلاء.

ومن هنا نصل إلى أنّ المعرفة لا تصدق على القضايا الموهومة أو المشكوكة؛ أي القضايا التي يكون المدرِك متوهّمًا لها أو شاكًّا فيها. وعليه فإنّ المعرفة بقضيّةٍ ما إنّما تكون صادقةً إذا كانت حالة المدرِك لها حالةً تفوق الشكّ، بمعنى أن تبلغ الظنّ أو اليقين.[1]

---

١. حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر.

طرق وأدوات المعرفة الدينيّة

يمكن الاستفادة من طرقٍ أو أدواتٍ كثيرةٍ للوصول إلى المعرفة الدينيّة. وفي ضوء الاستقراء في هذا المجال، تبيّن أنّ أدوات أو طرق الوصول إلى المعرفة ـ الأعم من المعرفة الدينيّة والمعرفة غير الدينيّة ـ هي ما يأتي: ١) الحواس. ٢) العقل. ٣) الوحي. ٤) الإلهام. ٥) الشهود والمكاشفة. ٦) التجربة الدينيّة[١]. ٧) الحافظة[٢]. ٨) الشهادة[٣]. ٩) المرجعيّة[٤].

وفيما يأتي سوف نلقي نظرةً عابرةً جدًّا على أهم الأدوات أو الطرق الموصلة إلى المعرفة الدينيّة، ونعمل على شرحها وإيضاحها بإيجازٍ:

الحواس

يمكن التعرّف بوساطة الحواس على مساحةٍ واسعةٍ من الطبيعة، والأشياء والوقائع والحوادث الطبيعيّة؛ إذ يمكن لنا بوساطة الحواس أنْ نسمع الأصوات، ونرى الأشياء والأشخاص، ونشمّ الروائح، وهكذا. ومن بين أبعاد الدِين المتنوّعة يمكن لنا أن ندرك بعض أحكام الدِين الصحيّة وغيرها من طريق الحواس؛ وبذلك تكون الحواس مصدرًا معرفيًّا في الدِين. والأهمّ من ذلك أنّ كلام النبي الأكرم أو الإمام المبيّن لأحكام الدِين وتعاليمه إنّما يُدرك بالحواس، وأفعالهم المعتبرة تُشاهد بالعين. وعلى هذا الأساس فإنّ الحواس تؤدّي دورًا محوريًّا في معرفتنا وفي حصولنا على المعرفة الدينيّة؛ وذلك بطبيعة الحال إذا أثبتنا مسبقًا اعتبار أو مرجعيّة أقوال وأفعال النبي الأكرم ﷺ، والإمام عليه السلام من طريق العقل.[٥]

1. Religion Experience
2. Memory
3. Testimony
4. Authority

٥. حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الأول.

العقل

يمكن لنا أنْ ندرك بعض كلّيّات الأخلاق والأحكام العمليّة للدِين بوساطة العقل؛ كما يمكن بوساطته التعرّف على أهمّ العقائد الدينيّة، والعمل على إثباتها. إنّ وجود الله، والتوحيد، وصفات الله الثبوتية والسلبيّة، والمعاد، والنبوّة، والإمامة العامّـة، من بين الأمور العقائديّة التي يمكن إثباتها بالعقل. ويُعدّ العقل من وجهة نظر الإسلام من أهمّ الأدوات المعرفيّة في هذا الحقل؛ بمعنى: معرفة كلّيّات الأخلاق وأحكام الدين العقليّة، وأصوله الاعتقاديّة الأساسيّة.[١]

الوحي والإلهام

إنّ الوحي والإلهام في الاستعمال المصطلح والشائع، ليسا من الأدوات المعرفيّة لدى عامّة الناس، وإنّما الوحي يختصّ بالأنبياء عليهم السلام، ويختصّ الإلهام بالأئمّة المعصومين عليهم السلام. إنّ الوحي هو الشهود المباشر من قبل الأنبياء، أو الحقيقة الملقاة عليهم بوساطة ملَك الوحي؛ إذ يتلقّى الأنبياء تلك الحقيقة عنهم مباشرة، ولا يُحتمل فيه الخطأ أبدًا.

والإلهام على الرغم من اختلافاته الجزئية عن الوحي، فإنّه يضاهي الوحي في الاعتبار. ومع أنّ الوحي والإلهام ليسا في متناول عامّة الناس، فإنّ النبي والإمام يبلغان محتواهما إليهم، وسوف يكون لهما ـ بوساطة البرهان العقلي على صدق النبي والإمام ـ اعتبارًا يرقى إلى اليقين غير القابل للشكّ.

وبذلك فإنّ أكثر المفاهيم والتعاليم الدينيّة ولا سيّما منها الأحكام والأخلاق، تصل إلى الآخرين من طريق النبي والإمام. إنّ اعتبار كلام النبي والإمام عليهما السلام يثبت

---

١. م ن، الفصل السادس.

من طريق العقل، ونتيجةً لذلك يكتسب كلام المعصوم مرجعيّةً دينيّةً ومعرفيّةً. أمّا أولئك الذين لا يسمعون كلام النبيّ أو الإمام مباشرة أو لا يشاهدون أفعالهما، يتمّ نقل الوحي والإلهام إليهم من طريــق الدليل النقلي المعتبر. وهنا ينفتح الباب أمام نوعٍ آخر من الأدلّة، وهو الدليل النقلي الذي يمكن لنا تسميته بـ(الشاهد). إنّ هذا النــوع من الدليل يؤدّي دورًا بالغ الأهميّة في نقل أقوال النبيّ والإمام (نقل الوحي والإلهام) إلى الآخرين.

الشهود أو المكاشفة

إنّ من بين الطرق أو الأدوات المعرفيّة لدى الإنسان، الشــهود أوالمكاشــفة. ومعنى الشــهود أو المكاشــفة هو أنْ ندرك حقيقةً ما، كما هي من دون وساطة. ولمّا كانت المعارف الحاصلة من طريق الشهود علومًا من دون توسّط الصوَر والمفاهيم؛ فــإنّ الخطأ غير متصــوّرٍ في موردها. إنّ الخطأ أو الحقيقــة، والصدق والكذب إنّما يمكــن أنْ تحدث حيــث تكون هناك وســاطةٌ بين المــدرِك والمدرَك، وبــين العالِم والمعلــوم. وبذلك فإنّ المعارف التي تتحقــق من هذا الطريق، هي علومٌ حضورية من دون وســاطة، وليســت حصوليّة. وأمّا القضايا التي تحكي عــن تلك العلوم الشــهوديّة والعرفانيّة، أو التي تعمل على تفسير أوبيان تلك العلوم، فهي حصوليّة ولها وساطة، ولذلك يحتمل تسلل الخطأ إليها.

يمكن للإنسان أنْ يحصل على الكثير من المعارف من طريق الشهود أو المكاشفة، لكنّ كثيرًا من المعارف الشهوديّة والعرفانيّة لا تتوفّر لجميع الناس عادة، وإنّما يحتاج الأمر فيها إلى رياضةٍ، ويبدو أنّ مجموعةً من المعارف الشهوديّة متاحةٌ للجميع.

إنّ أبســط المعارف الشهوديّة وأكثرها عموميّة التي يمتلكها جميع الناس، وإنّ

مرتبةً منها تحصل للجميع من دون رياضةٍ، وتتمثّل هذه المعارف في الأمور الآتية:

١. معرفة الإنسان بذاته.

٢. معرفة الإنسان بقواه، سواء في ذلك القوى الإدراكية أم القوى التحريكيّة.

٣. معرفة الإنسان بحالاته النفسيّة، أي عواطفه وأحاسيسه، من قبيل: المحبّة، والعشق، والخوف، والحزن، والفرح.

٤. المعرفة بالأفعال المباشرة أو الجوانحيّة لنفسه، من قبيل: الإرادة، والحكم، والتفكير، والوعي والإدراك.

٥. معرفة ذات المفاهيم وصوَرها الذهنية التي يعرف بها الأشياء

٦. معرفة الإنسان بمبدئه.[1]

وفي ضوء ذلك يمكن للإنسان من طريق الشهود والعلم الحضوري ـ الذي هو معرفة لا تقبل الخطأ ـ أنْ يصل إلى معرفةٍ حضوريّةٍ وشهوديّةٍ بأهمّ المعارف الدينيّة وأخطرها، ونعني بذلك معرفة مبدئه، ومعرفة نفسه التي هي عين الفقر والتبعيّة، وحالاته وانفعالاته وقواه النفسانيّة. إنّ التعرّف على التوحيد ـ الذي يمثّل الأصل الاعتقادي الأوّل والأساس لجميع المعارف الدينيّة، والمحور في جميع العبادات والأعمال الدينيّة، الذي يمهّد الأرضيّة لجميع أبعاد الدِين ـ يأتي من هذا الطريق.

وكلما اشتدّت هذه المعرفة، ظهرت آثارها في تفكير الإنسان ونشاطه بنحوٍ أكبر وأعمق؛ وذلك لأنّ هذه المعرفة ليست معرفةً مفهوميّةً، بل هي شهود وحضور ذات الحقيقة. إنّ الإنسان بوساطة هذه الطريقة يدرك الذات الإلهيّة المقدّسة والربوبية التكوينيّة وتدبيرها بمقدار ظرفيّته وسعته الوجوديّة.

يمكن القول: إنّ المعارف الدينيّة التي يحصل عليها الإنسان من طريق الشهود

---

١. حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الثالث والرابع.

والعلـم الحضوري، من الناحية الكميّة قليلةٌ جدًّا بالمقارنة مع المعارف الدينيّة التي يتمّ الحصول عليها بوساطة الطرق الأخرى، إلّا إنّها من الناحية الكيفيّة تؤدي دورًا بارزًا وجوهريًّا؛ وذلك لأنّ المعارف الدينيّة الأساسـيّة والجوهريّة التي هي عبارة عن معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة النفس، إنّما تحصل من خلال هذه الطريقة.[١]

المرجعيّة

إنّ المرجعيّة التي تُعدّ في علم المعرفة وسيلةً للوصول إلى المعرفة، تعني الاستناد إلى أقوال وآراء المفكّرين. وبعبارةٍ أخرى: إنّ المرجعيّة عبارة عن الاستناد إلى كلام شـخصٍ له صلاحيّة إداء الرأي والتنظير، من أجـل التصديق بقضيةٍ ما. من ذلك ـ على سـبيل المثال ـ إذا أردنا التصديق والإذعان لبعض الأصول والقضايا في علم الكيمياء، يتعيّن علينا الرجوع إلى آراء العلماء البارزين من الكيميائيين، وهكذا.

من الواضح أنّ هذه الوسـيلة لا يمكن الاسـتناد إليها؛ لأنّها لاتمتلك اعتبارًا علميًّـا في ذاتها. لكن لو تمّ إحراز نبوّة شـخصٍ ما أو إمامتـه، وتمّ إثبات عصمته مـن الخطأ والزلل، لكان رأيه وقوله معتبرًا، ويمكن الاسـتناد إليه والتمسّـك به. ومـن هنا فإنّ المسـلمين ـ بل وجميع أتباع الديانات السـماويّة ـ يـرون حجيّة قول المعصوم وفعله، ويستندون إليهما من باب المرجعيّة والحجيّة. إنّ هذا الكلام يعني أنّ المرجعيّة لاتكسب اعتبارها من نفسها، فلايسوغ الاستناد إليها من هذه الجهة، بـل يجب في البدايـة أنْ نعمل على إثبات اعتبارها وحجيّتهـا من طريق العقل، ثم نستند إليها بعد ذلك.

وعـلى هذا الأسـاس فإنّه من خلال الاسـتعانة بالعقل وانضـمام الوحي (أو الإلهـام) إلى المرجعيّة، يحصل الإنسـان على مجموعةٍ واسـعةٍ وكبـيرةٍ من المعارف

---

١. حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الثالث والرابع والخامس.

المعتبرة. والنموذج الآتي يبيّن دور الأدوات اللازمة في الحصول على المعارف:

١. اعتبار مرجعيّة النبي والإمام من طريق العقل.

٢. الوحي أو الإلهام من الأدوات المعرفيّة الخاصّة بالنبي أو الإمام.

٣. سماع أقوال المعصوم ومشاهدة أفعاله بوساطة الحواس.

العقل ـ مرجعية النبي والإمام ـ الوحي أو الإلهام ـ الحواس

إنّنا في هذا العصر لا نستطيع الارتباط مباشرةً بأقوال وأفعال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، والأئمة الأطهار عليهم السلام، فلا نسمع آراءهم تصدر من ألسنتهم الطاهرة، ولا نرى سيرتهم وأعمالهم بأعيننا، فإنّ ارتباطنا بهم وبأقوالهم وأفعالهم يأتي عبر الوسائط والأدلة النقليّة، أو ما يُصطلح عليه بالمعرفة من طريق الشهادة.[1] هناك كثيرٌ من الأشخاص الذين يتوسّطون بيننا وبين أقوالهم عليهم السلام؛ ومن هنا يجب بحث ومناقشة المطالب المنقولة عن النبي أو الأئمّة الأطهار عليهم السلام بالطرق النقليّة، وأن نحدّد مقدار اعتبار الأدلة النقليّة، أي تحديد قيمة الشهادة.[2]

الأدلة النقليّة

إنّ الأدلة النقليّة ـ سواء من حيث المضمون أم من حيث السند ـ تنقسم إلى قسمين: يقينيّ، وظنّيّ. انظر إلى النموذج الآتي:

الدليل النقلي بلحاظ المضمون: قطعيّ أو يقينيّ (النص)، وهو الدليل النقلي أو الخبري الذي لا يحتمل فيه الخطأ. وظنّي (الظاهر)، وهو الدليل النقلي أو الخبر الذي يحتمل فيه الخلاف.

الدليل النقلي بلحاظ السند: قطعي أو يقيني: ١) الخبر المتواتر. ٢) الخبر

1. Testimony

٢. حسين زاده، مباني معرفت ديني، ص ٤٣ ـ ٤٦.

المحفوف بالقرائن القطعية. وظنّـي: ٣) خبر الواحد (غير المتواتر وغير المحفوف بالقرائن القطعيّة).

وعلى هذه الشاكلة فإنّ الأدلة النقليّة تنقسم ـ مثل الأدلة العقليّة ـ إلى أدلةٍ يقينيّةٍ وأدلّةٍ ظنيّةٍ؛ فإنّ بعض الأدلة النقليّة، مثل الأخبار المتواترة والأخبار المحفوفة بالقرائن القطعيّة تُعدّ أدلّةً يقينيّةً، وأما أخبار الآحاد ـ سواء أكانت مستفيضة أم غير مستفيضةٍ ـ فهي ظنيّة. ومن هنا فإنّ الأدلة النقليّة والأخباريّة إذا كانت تحكي عن مضمون الوحي أو الإلهام، فإنّها إنْ بلغت حدّ التواتر أو كانت محفوفةً بالقرائن القطعيّة، كان لها اعتبارٌ في حـدّ اليقينيّات والبديهيّات الثانويّـة، وإلّا كانت ظنيّةً يتطرّق إليها احتمال الخطأ. وبطبيعة الحال لا مندوحة لنا ـ في ضوء الأدلة اليقينيّة ـ في الحدّ الأدنى وفي مقام العمل غـير الأخذ بهذا النوع من الأخبار (أي أخبار الآحاد) والاسـتناد إليها، فيما لو كان رواتها من الثقات أو العدول؛ لأنّ ظنيّة المضمون والسـند في هذا النوع من الأخبار لا يتنافى مع اعتبارها؛ وذلك لأنّ اعتبارها يستند إلى الأدلة اليقينيّة.[1]

كانت لنا حتى الآن جولةٌ على أهـمّ طرق أو أدوات المعرفة الدينيّة، وتوصلنا عبرهـا إلى نتيجـةٍ مفادها أنّ المعـارف الدينيّة تحصل من طـرقٍ وأدواتٍ متنوّعة. ويمكـن التعرّف على بعض المعارف أو القضايا الدينيّـة من طريق العقل. إن أهمّ الأصـول الاعتقاديّـة في الدِين، من قبيـل: معرفة الله وصفاته، والمعـاد، والنبوّة، والإمامة العامة ونظائر ذلك هي من القضايا العقليّة السـابقة، والتي يتمّ التعرّف عليها بوساطة العقل. وعلى الرغم من أنّ معرفة الإنسان بالله سبحانه وتعالى معرفةٌ حضوريّةٌ وشـهوديّةٌ، ولكن يمكن كذلك الوصول إلى معرفة الله سبحانه بوساطة العقل، وإثبات وجوده وصفاته أيضًا.

١. حسين زاده، منابع معرفت، الفصل السابع.

وعلاوةً على ذلك يمكن التعرّف على بعض الأحكام العمليّة والأخلاق بوساطة العقل أيضًا. ومن بين الأدوات الشـائعة في المعرفة تـؤدّي المرجعية دورًا محوريًّا في المعرفة الدينيّة؛ فإنّ اعتبار المرجعية يعني أن الاسـتناد إلى أقوال المعصوم يقوم على العقل، وأنّ أقوال المعصوم ـ التي تنبثق عن الوحي أو الإلهام ـ يتمّ التعرّف عليها من طريق الحواس، فإنّ كلام النبيّ أو الإمام ـ سواء بالوساطة أو من دونها ـ يتمّ نقله إلى الآخرين من طريق الحواس، ومن دون اعتبار الحواس لن يكون للمرجعيّة أيّ دورٍ في المعرفة الدينيّة. وإنّما من خلال اعتبار الحواس سـوف تحصل المرجعيّة على منزلةٍ مهمّةٍ في حقل المعرفة الدينيّة. وعلى هذا الأساس فإنّ الحواس تؤدّي دورًا آليًّا مهمًّا في المعارف الدينيّة التي تتحقّق من طريق مرجعيّة النبي والإمام عليهما السلام.[1]

هل المعارف الدينيّة سابقة أم لاحقة؟

يجب علينا التعرّض هنا إلى بيان مقدّمةٍ أخرى لها دورٌ مهمٌّ في حلّ هذه المسألة، فعلى الرغم من تقدّم الإشارة إلى هذه المقدّمة في طيّات المطالب السابقة، ولكن مع ذلك يبدو من الضروري بيانها بشـكلٍ مستقلٍّ ومنفصل. وهذه المقدّمة عبارة عن السؤال القائل: هل المعارف الدينيّة سابقة أم لاحقة؟

أشرنا في كتابنا (پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر) (بحث مقارن في علم المعرفة المعـاصرة)،[2] إلى أنّ المعارف أو القضايا اللاحقة هي من القضايا التي يتّضح صدقها وكذبها من طريق الحواس؛ من قبيل: قضايا العلوم التجريبيّة. وعلى هذا الأسـاس فإنّ المعارف أو القضايا اللاحقة قابلةٌ للاستثناء. فلو رأينا في قانونٍ

---

١. حسينزاده، مباني معرفت ديني، ص ٤٦ ـ ٤٩.

٢. حسين زاده، محمد، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل الأول والتاسع.

علمـــي وتجريبي ـ ممّا يُعدّ قضيّةً كليّةً ولاحقةً ـ مــوردًا من موارد النقض، فإنّ هذا الأمر لن يؤدّي إلى إبطال القضية بالمرّة، وإنّما يزيل كليّتها وتعميمها فقط.

وأما المعارف أو القضايا السابقة فلا يمكن تحديد صدقها وكذبها إلّا من طريق العقل فقط. إنّ هــذا النوع من القضايا لا يحتاج إلى حواسٍّ واختبار، ومن هنا فإنّ هذه القضايا تكون قابلةً للاســتثناء. ولو أمكن العثور على موردٍ نقضيّ واحدٍ لهذا النوع من القضايا، كان ذلك كفيلًا بإسقاطها عن الاعتبار كلّيًّا.

إنّ القضايــا الســابقة إمّا أنْ تكــون صادقةً في جميع المــوارد أو تكون كاذبةً في جميــع الموارد. والطريق الوحيد للتعرّف على هــذا النوع من القضايا هو العقل. إنّ هذه القضايا لن تكون غنيةً عن الحواس فحســب، بل إن توظيف الحواس والقيام بالاختبار الحسّي بغية إثباتها، لن يجدينا نفعًا.

والآن بعد التدقيق في تعريف هذين النوعين من القضايا، ســوف نقوم بجولةٍ على القضايا الدينيّة، لنكتشف هل هي من القضايا السابقة أو من القضايا اللاحقة؟ وهل يمكن القول: هناك طائفة من القضايا الدينيّة لا هي من القضايا السابقة، ولا من القضايا اللاحقة؟ للإجابة عن هذا الســؤال، نعــود إلى التعريف الذي قدّمناه للدِيــن. فقد رأينا في ضــوء ذلك التعريــف أنّ للدِين أقســامًا متنوّعة، وهي: ١) العقائد. ٢) الأحكام. ٣) الأخلاق وســائر القيَم. ٤) القضايا والمعارف التاريخية والتجريبيــة، ونظائر ذلــك من قبيل: قصص الأنبياء والأمم الســابقة والأحداث الكونية، مثل: السماوات السبع، وحركة الكواكب، وما إلى ذلك.

القضايا الاعتقاديّة

فيــما يتعلّق بالقضايا أو المعارف الخاصّة بقســم العقائدة الدينيّة، يجب القول: إن أهــم الأصــول الاعتقادية، هي من قبيل: (إنّ الله موجــود)، و(إنّ الله واحد)،

و(إنّ الله قادرٌ وعالمٌ وقديرٌ وعليمٌ مطلق)، و(إنّ الله منزّهٌ عن الصفات المادّيّة والتي تستوجب النقص)، و(إنّه حائز على جميع الكمالات)، و(إنّه غني عن كلّ شيءٍ، بل كلّ شيءٍ بحاجةٍ إليه)، فهذه الأمور من القضايا التي يمكن التعرّف عليها بوساطة العقل، وهي من المعارف التي يمكن إثباتها بالطرق الفلسفيّة، كما يمكن التوصّل إلى معرفة وجود الله سبحانه وتعالى وأسمائه الحسنى، من طريق الشهود والعلم الحضوري.

ولّما كانت المعارف السابقة هي من القضايا التي يكون التعرّف عليها، وتشخيص صدقها وكذبها من طريق العقل فقط، فإنّ القضايا المذكورة تُعدّ من القضايا السابقة. إنّ هذا النوع من القضايا لا يمكن التعرّف عليه بواسطة التجربة والحواس، وإنّما يمكن إدراكها من طريق العقل فقط، ويمكن إثباتها بوساطة الاستدلال العقلي؛ فيمكن إثبات هذا النوع من القضايا من خلال البديهيّات الأوّليّة وإقامة البراهين الفلسفيّة البحتة، التي تتألف من تلك المبادئ، أي البديهيّات الأوّليّة. ولا يمكن لأيّ حسٍّ أنْ يُدرك هذا النوع من القضايا.

إنّ الحسّ والعلم الحضوري عبارة عن شِباكٍ يعمل العقل على تحويل معطياتها إلى صورة قضيّة، والصدق عبارة عن تطابق القضيّة مع الخارج، ويمكن إدراك هذا التطابق بوساطة الحس تارةً، كما يمكن إدراكه بواسطة العقل والعلم الحضوري تارةً أخرى. إنّ الإدراك الحضوري لأمور من قبيل: وجود الله سبحانه وتعالى، لا يتنافى مع كون قضية (إنّ الله موجود) قضيّة سابقة؛ وذلك لأنّ الحاضر في العلم الحضوري هو حقيقة القضيّة، وليس ذات القضية. فليس المطروح هناك هو القضية لكي يصل الحديث إلى كونها سابقةً أو لاحقةً. فلو سلّمنا يومًا أنّ التجربة تشمل الإدراك الحضوري من باب التسامح، وأنّ القضايا التجريبيّة شاملةً للوجدانيّات ـ بمعنى القضايا الحاكية عن العلوم الحضوريّة ـ فسوف يكون هذا النوع من الإدراك

لاحقًا. وعلى كلّ حالٍ لا يمكن أن تكون لدينا قضيّةٌ لا هي لاحقة ولا هي سابقة.[١]

ومن هنا يمكن الحصول ـ في أكثر القضايا الاعتقاديّة جوهريّةً في الدِين ـ على اليقين المنطقي (أي اليقين بالمعنى الأخص)؛ وذلك لأنّ هذه الطائفة من القضايا سابقة، وفي القضايا السابقة يمكن الوصول إلى اليقين المنطقي والرياضي بوساطة الأسلوب العقلي ومن طريق الاستدلال البرهاني. وعلى هذا الأساس فإنّ تحصيل اليقين المنطقي (بالمعنى الأخص) في هذا الحقل أمرٌ ممكنٌ، بل هو متحقّق. إنّ كثيرًا من الأدلة الفلسفيّة التي تمّت إقامتها على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، وعلى إثبات التوحيد ونفي وجود الشريك للباري وما إلى ذلك، هي من الأدلة البرهانيّة المفيدة لمثل هذا اليقين.

---

١. إنّ البحث التفصيلي وإثبات هذا المدّعى يحتاج إلى فرصةٍ ومجالٍ آخر. ويمكن القول على نحو الإجمال: إنّ طرق أو مصادر معرفة الإنسان ـ على أساس الاستقراء ـ هي: الحواس، والعقل، والشهود أو العلم الحضوري، والمرجعيّة، والشهادة أو الدليل النقلي، والحافظة.
وسبق أنْ ذكرنا فإنّ المرجعيّة، والشهادة أو الدليل النقلي، والحافظة، تعدّ من الأدوات الثانويةّ. بيان ذلك أنّ المرجعية ليست معتبرةً من تلقائها وفي حدّ ذاتها، بل إنّ اعتبارها يقوم على أساس شرائط خاصّة. وأما الحافظة فهي ليست مصدرًا لإنتاج المعرفة، وإنّما هي حافظة لها. يضاف إلى ذلك أنّ اعتبارها يحال إلى الحواس والعقل. وأنّ اعتبار الشهادة أو الدليل النقلي يقوم على أساس الحواس والعقل. وأنّ المسموعات التي نخبر عنها، هي المشهودات التي ننقلها، وهكذا. وبذلك فإنّ أهم المصادر أو الطرق الرئيسة لمعرفتنا هي: العقل والشهود والحواس (انظر: حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الأول والسابع). إنّ المعارف الحاصلة من طريق الشهود أو العلم الحضوري هي من المعارف المباشرة المتحصل عليها من دون وساطة، والتي تنعكس في الذهن على شكل قضايا. إنّ القضايا الحاكية عن الشهود أو العلم الحضوري تندرج من خلال تعميم التجربة الحسيّة إلى التجربة الداخليّة، ضمن القضايا اللاحقة، وفي حالة اختصاص التجربة بالحواس سوف تكون في حكم القضايا السابقة. ومن هنا لا يمكن الحصول على قضيّة أو قضايا لا هي من القضايا السابقة ولا هي من القضايا اللاحقة. ومن الواضح أنّ القضايا التي يتم الحصول على مفاهيمها من طريق قوّة الخيال، لا تعدّ نقضاً على هذا المدّعى.

أمّا ما يتعلق بمورد الطائفة الأخرى من القضايا المرتبطة بقسم العقائد؛ فيجب التذكير بأنّها من القضايا اللاحقة. إنّ قضايا من قبيل: (النبي محمّد ﷺ رسول الله)، و(إنّه خاتم النبيين)، و(إنّ وصيّه وخليفته بلا فصل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام)، وما إلى ذلك من القضايا الأخرى، هي من القضايا اللاحقة، ولا يمكن عدّها من القضايا السابقة. والآن علينا أن نرى ما هو نوع اليقين الذي يمكن الوصول إليه بشأن هذا النوع القضايا. فهل يمكن أنْ نحصل بشأن هذا النوع من القضايا على اليقين بالمعنى الأخص، أم غاية ما يمكننا الحصول عليه هو اليقين بالمعنى الأعم، والقطع النفسي فقط؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من الالتفات إلى تقسيم القضايا اللاحقة إلى (قضايا نظريّة، وقضايا بديهيّة)، أو (قضايا بنائيّة وقضايا مبنائيّة). إنّ القضايا السابقة إذا كانت نظريّةً، فإنّ معيار صدقها ـ كما هو معيار صدق القضايا النظريّة السابقة ـ إرجاعها إلى القضايا المبنائيّة والأساسيّة. من الواضح أنّ القضايا التي يمكن لها أنْ تكون مبنى للقضايا السابقة هي الأوّليّات (البديهيّات الأوّليّة) والوجدانيّات. ولكن ما هي القضايا التي يمكن لها أنْ تكون مبنى وأساسًا للقضايا النظريّة اللاحقة؟

من خلال التتبّع لأقسام القضايا البديهيّة والأساسيّة واستقرائها، يمكن عدُّ الحسيّات والمتواترات والحدسيّات أساسًا ومبنى للقضايا النظريّة اللاحقة، وأمّا التجريبيّات أو القضايا التجريبيّة التي تعدّ من أقسام البديهيّات، فيجب عدّها نظريّةً، وليست بديهيّةً وأساسيّة. وعلى أيّ حال، فهل ذلك النوع من القضايا اللاحقة ـ أيّ الحسّيات والمتواترات والحدسيّات ـ التي اعتبرناها أساسًا ومبنى مفيدةً لليقين المنطقي (اليقين بالمعنى الأخص) أم لا؟ سوف نعود إلى هذا البحث.[1]

١. حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل التاسع.

القضايا الأخلاقيّة

ننتقل الآن إلى بحث جانبٍ آخر من الدِين، وهو الجانب المتمثل بالقضايا المرتبطة بالأخلاق. لكي ندرك أنّ القضايا الأخلاقيّة سابقةٌ أو لاحقةٌ، يتعيّن علينا التأمّل والتدقيق بنحوٍ أكبر، لكن يمكن القول باختصار: إنّ كليّات الأحكام الأخلاقيّة، من قبيل: (العدل حسن وواجب)، و(الظلم قبيح وحرام) وما إلى ذلك من القضايا الأخرى، هي من القضايا التي يمكن للعقل المتعارف عند جميع الناس أنْ يدركها. وبعبارةٍ أخرى: إنّ المدرِك لهذا النوع من القضايا هو العقل، سواء تمّ إبرازها على شكلٍ قضيّةٍ إخباريّةٍ، أم على شكل قضيّةٍ إنشائيّةٍ. ولو أنّ الشرع أو الدِين أصدر حكمًا في موردها، فإنّ هذا الحكم لن يكون تأسيسيًّا، وإنّما هو في الواقع تأييدٌ وتأكيدٌ وإرشادٌ إلى حكم العقل في هذا الشأن.

إنّ الأحكام والقضايا الأخلاقيّة المرتبطة بعمل أو سلوك الإنسان تنطوي على تعميم، وتشمل الأعمال القلبيّة والجوانحيّة، كما تشمل الأعمال البدنيّة والجوارحيّة. إنّ دور العقل في مورد تلك القضايا ـ مثل دور العقل في مورد القضايا النظريّة وغير المرتبطة بالأعمال ـ من سنخ الإدراك، وليس من سنخ الحكم.

إنّ العقل عندما ينظر إلى ارتباط فعلٍ مثل العدل أو الظلم والجور منضمًّا إلى سعادة الإنسان، ويرى العدالة تقرّب الإنسان من السعادة، وأنّ الظلم والجور يبعده عن السعادة، فإنّه يعدّ الأولى حسنةً وواجبةً، والثانية قبيحةً ومحرّمةً، ويدرك أنّ (العدل واجبٌ) وأنّ (الظلم حرامٌ) وهكذا. وبذلك فإنّ الواجب والحرام، والحسن والقبح، والممدوح والمذموم، وما إلى ذلك تعبيراتٍ تحكي عن تلك الروابط والعلاقات.

إنّ المطلب أعلاه، يحتاج إلى شرحٍ أكثر تفصيلًا الأمر الذي يستدعي مجالًا

أوسـع، ولذلك سـنكتفي هنا بشرحه على نحو الاختصار: إنّ القضايا الأخلاقيّة أحكامٌ ترتبط بالأفعال والأعمال الاختياريّة للإنسـان، وإنّ بعض أفعال الإنسان، من قبيل: الدورة الدمويّة، ونشـاط الجهاز الهضمي، هي من الأعمال غير الإراديّة والاختياريّـة، وتشـكلّ الأفعـال الإرداّية والاختياريّة القسـم الأكـبر من أفعال الإنسان وأعماله. إنّ الأفعال غير الإرادية ليست داخلةً في الأخلاق مورد البحث، ولا تتصف بالحسـن أو القبح، ولا بالوجوب والحرام، ولا بالمدح والذم، ونظائر ذلك من الأوصاف الأخرى. وعلى هذا الأسـاس فإنّ موضوع القضايا الأخلاقيّة هي الأفعال والأعمال الاختياريّة والإراديّة للإنسان.

وينبغي الالتفات إلى أنّ الأفعال الإرادية للإنسان في حدّ ذاتها ومن دون النظر إلى الآخـر، لا تكون موضوعًـا للقضايا الأخلاقيّة، ولا تتّصف بالحسـن والقبح والوجـوب والحرمة. فإنّ حركة اليد والتكلّم ـ على سـبيل المثال ـ لا يتّصفان من تلقائهما بالحسن والقبح وما إلى ذلك، وإنّما يتّصفان بالحسن والقبح عندما يتمّ لحاظ جهةٍ خاصّةٍ فيهما. إنّ الكلام أو الصوت ـ في حدّ ذاته ـ ماهيّةٌ خارجيّةٌ تندرج تحت مقولة الكيف، وتُعدّ من أقسام الكيف المسموع. وهذه الظاهرة ذاتها تسمّى بلحاظ مطابقة مضمونها مع الواقع (صادقة)، وتسـمّى بلحاظ عدم مطابقة مضمونها مع الواقـع (كاذبة). إلّا إنّ التكلّـم فعلٌ، وحيث يكون بين فعـل التكلّم الاختياري في حالـة الاتصاف بـ(الصدق)، وما يترتب على تلـك العلاقة من الأمر الخاصّ، فإنّ التكلّم في مثل هذه الحالة سـوف يتّصف بالحسـن، ومـن حيث إنّ بين الفعل الاختياري للتكلّم في حالة الاتّصاف بـ(الكذب) وما يترتّب على تلك العلاقة من الأمر الخاصّ الآخر، فإنّ التكلّم في مثل هذه الحالة سـوف يتصف بالقبح. كما أنّ حركة اليد في حدّ ذاتها لا هي حسـنة ولا هي قبيحة، إلا أنّها إذا صدرت من أجل

القيام بواجب التربية أو القصاص، فسوف تتّصف بالعدل والحسن، وأمّا إذا كانت لمجرّد إيذاء الآخرين، فسوف تتّصف بالقبح والظلم.

ونتيجة ما تقدّم هي أنّ القضايا الأخلاقيّة أحكامٌ ترتبط بالأفعال والأعمال الاختياريّة والإراديّة للأشخاص، وأنّ الأفعال الإراديّة والاختياريّة للإنسان بلحاظ وجود جهةٍ خاصّةٍ فيها، تقع موضوعًا للقضايا الأخلاقيّة؛ كما تؤخذ في محمولاتها بنظر الاعتبار العلاقة الخاصّة الموجودة بين الأفعال الإراديّة للإنسان ونتائجها، ويتمّ التعبير عنها بالحسن والقبح، والواجب والحرام، والممدوح والمذموم وما إلى ذلك.

ومن هنا فإنّ القضايا الأخلاقيّة من جهة هي أحكامٌ ترتبط بأفعال الإنسان الاختياريّة، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الأفعال التي تصدر عن الإنسان إنّما تقوم على أهدافه وغاياته، وإنّه يرمي من وراء أفعاله إلى غايات وأهداف خاصّة، وكلما أخذنا الأفعال من جهة ارتباطها بالغايات والأهداف المطلوبة والمنشودة، وليس مهمًا أيّ كان ذلك الهدف، ولا أيّ نوعٍ من أنواع المطلوبيّة، بل مجرّد المطلوبية التي تكون في إطار الكمال الإنساني، فإنّنا ننتزع منها مفهوم (القيمة)، وكلما أخذناها بنظر الاعتبار بلحاظ العلاقة المذكورة، بمعنى العلاقة الخاصّة الموجودة بين الأفعال ونتائجها، سوف ننتزع منها مفاهيم، من قبيل: الوجوب والحرمة، والحسن والقبح وما إلى ذلك. وبعبارةٍ أوضح: إنّ الوجوب الأخلاقي بيانٌ للضرورة القائمة بين الأفعال الإراديّة للإنسان وتبعاتها وتداعياتها، وإنّ الحسن أو المطلوبيّة بيانٌ لعلاقة السنخيّة والكمال للأفعال الاختياريّة وما إلى ذلك.

ولمّا كانت الأصول والأحكام الكليّة للأخلاق، قضايا تتّصف بهذه الخصائص، يمكن عدّها قضايا برهانيّةً قابلةً للإثبات، وليست مجرّد قضايا جدليّة ومشهورة فقط. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الكلام لا يعني أنّ جميع الأحكام الأخلاقيّة ـ بما في

ذلك الفروع والجزئيات ـ يمكن التعرّف عليها وإثباتها من طريق البراهين العقليّة؛ وذلك لأنّ فروع الأخلاق وجزئيّاتها ـ بسبب تعقيدها وكثرة المتغيّرات فيها، وعدم الإحاطة بجميع أبعادها ـ لا يمكن معرفتها من طريق العقل، وفي هذا النوع من الموارد يجب الاستناد إلى الوحي.

بالنظر إلى ما تقدّم، فإنّ إقامة البرهان العقلي في الأحكام والقضايا الأخلاقيّة الكليّة أمْرٌ ممكن، ويمكن البرهنة عليها بالنظر إلى ملاكاتها الحقيقيّة، وإقامة البرهان عليها، أو جعلها من مبادئ البرهان. وأمّا ذهاب علماء المنطق إلى عدّ هذا النوع من القضايا من المشهورات، ومن المقدّمات التي يتمّ توظيفها في صناعة الجدل دون البرهان، فيعود سببه إلى أنّ هذا النوع من القضايا يشتمل على قيودٍ خاصّة، لا يتمّ ذكرها في الكلام عادةً، وعند استعمالها بنحوٍ مطلقٍ فهي من المشهورات، وأمّا لو تمّ لحاظ قيودها بنحوٍ دقيقٍ، وذكرت في الكلام، فإنّ هذه القضايا، سوف تكون برهانيّةً في حدّ ذاتها، كما يمكن عدّها مقدّمةً لبراهين أخرى.[١]

والنتيجة هي أنّ الأحكام الأخلاقيّة الكليّة، هي قضايا ومعارف سابقة؛ لأنّ العقل في هذا النوع من القضايا يدرك العلاقة بين الأفعال الاختياريّة ونتائجها، ويدرك ـ مثل القضايا الفلسفية ـ ضرورتها ووجوبها، وحسنها وقبحها، أو حرمتها وقبحها. وأمّا الجزئيّات والفروع الأخلاقيّة، فلا يمكن معرفتها إلّا من طريق الوحي أو الإلهام.

وعلى هذا الأساس فإنّه يمكن من عبر اعتبار أداة المرجعيّة (بمعنى اعتبار قول المعصوم عليه السلام وفعله) الوصول على نحوٍ لاحقٍ إلى هذا النوع من القضايا والأحكام الأخلاقيّة. ولما كان ارتباطنا مع المعصوم عليه السلام يتمّ في هذا العصر عبر الوسائط، فإنّ

---

١. ابن سينا، الشفاء: البرهان، الفصل الرابع.

الدليل النقلي يؤدّي دورًا في معرفة هذه المجموعة من القضايا والمعارف الأخلاقيّة، بالإضافة إلى حاسّتي السمع والبصر أيضًا. وبذلك فإنّ هناك مجموعة من القضايا الأخلاقيّة يتمّ التعرّف عليها بنحوٍ سابقٍ، ويمكن للعقل وحده أن يتعرّف عليها، وهناك مجموعةٌ أخرى منها ـ وهي الأحكام الأخلاقيّة الفرعيّة والجزئيّة ـ لا يمكن التعرّف عليها إلّا من طريق النبي والإمام، وذلك بسبب ارتباطهم بالوحي أو الإلهام.

والآن نصل إلى هذا السؤال القائل: ما هو النوع المعرفي لمعرفة القضايا الأخلاقيّة؟ فهل هي معرفة يقينيّة أم غير يقينيّة؟ وفيما لو كانت يقينيّة، فمن أيّ أنواع المعارف اليقينيّة هي؟ إنّ هذا السؤال واحدٌ من الأسئلة الأصليّة التي نهتم بالإجابة عنها في هذا الكتاب، وسوف نخوض في بحثها ضمن طيّات هذا الكتاب.

الأحكام

إنّ القسم الأكبر من الدِين ـ وهو المرتبط بالأفعال والأعمال ـ يتألّف من الأحكام، والأحكام تنقسم بلحاظ أدوات المعرفة إلى ثلاثة أقسامٍ هي:

١. إنّ بعض الأحكام يمكن التعرّف عليها من طريق العقل فضلًا عن الوحي والإلهام.

٢. إنّ بعض الأحكام يمكن التعرّف عليها من طريق الحواس فضلًا عن الوحي والإلهام.

٣. إنّ بعض الأحكام لا يمكن التعرّف عليها إلّا من طريق الوحي والإلهام، ولا يمكن التعرّف عليها من طريق الحواس أو العقل.

من الواضح أنّ القضايا والمعارف من القسم الثاني والثالث، هي من المعارف

اللاحقة، وأنّ التعرّف عليها يكون ممكنًا من طريق الحواس والمرجعيّة؛ بمعنى سماع قول المعصوم أو مشاهدة أفعاله فيما لو كان الوصول إلى المعصوم ممكنًا، ومن طريق الحواس والمرجعيّة والدليل النقلي، بمعنى إخبار الوسائط عن المعصوم في حالة عدم إمكان الوصول إلى المعصوم أو غيبته. وعلى كلّ حالٍ فإنّ الحكم في مورد مقدار اعتبار هذا النوع من القضايا ويقينيّته، يستند إلى اعتبار الحواس والأدلة النقليّة ومدى يقينيّتها.

وأما القسم الأوّل (الأحكام التي يمكن التعرّف عليها بوساطة العقل، والوحي والإلهام أيضًا) فإنّ الحكم بشأن كون هذا النوع من القضايا هو من اللواحق أو السوابق ليس بالأمر السهل، ويحتاج الأمر فيها إلى دقّةٍ أكبر. يمكن الحصول على جواب هذه المسألة من إلقاء نظرةٍ على هذا النوع من القضايا والتأمّل في خصائصها وأنواعها، فإنّ مفتاح الجواب يكمن في الفصل والتفكيك بين المستقلّات العقليّة وغير المستقلّات العقليّة. توضيح ذلك أنّ هذه الطائفة من الأحكام والقضايا، لو تمّ استنتاجها من المقدّمات العقليّة البحتة، فمن الواضح أنّها سوف تكون سابقةً في مثل هذه الحالة، ويتم تحميل خصائص القضايا والمعارف السابقة عليها؛ وذلك لصدق تعريف ومعيار السابقيّة عليها. وأمّا إذا لم تكن جميع المقدّمات التي تستنتج منها عقليّةً بحتة، بل يؤخذ بعضها من الشريعة، فهي في مثل هذه الحالة ستكون لاحقةً لا سابقة. وعليه فإنّ غير المستقلات العقليّة حيث لا تستنتج من المقدّمات العقليّة البحتة ـ لأنّها في بعض الموارد مدينة للشريعة في بعض المقدّمات ـ لا يمكن عدّها سابقةً. وقد تقدّم أنّ القضايا السابقة ـ الأعم من القضايا النظريّة والبديهيّة ـ إنما يتمّ الحصول عليها من طريق العقل فقط، ولا يمكن الحصول عليها من القنوات الأخرى.

ولا بدّ بطبيعة الحال من التذكير بأنّ عدد الأحكام الدينيّة التي تشتمل على هذه

الخصوصيّة ـ أي الأحكام التي تكون من المستقلات العقليّة ولا يتم التعرّف عليها إلا من طريق العقل، ويتمّ استنتاجها من المقدّمات العقليّة البحتة فقط ـ قليل جدًا، وربما كانت أمثلتها الفذّة والنادرة منحصرة بحسن العدل وقبح الظلم، فإنّ هذا الحكم الشرعي قد تم استنتاجه من قياسٍ يشتمل على المقدّمات الآتية:

١. العدل حسن عقلًا.

٢. كلّ ما كان حسن عقلًا، فهو حسن شرعًا.

٣. العدل حسن شرعًا.

ربما قيل: إنّ الأحكام غير المستقلّة (غير المستقلّات) هي نفسها أحكام سابقة؛ وذلك لأنّ كلّ واحدٍ من هذه الأحكام إنّما يُستنتج من استدلالٍ نتيجته وثمرته حكمٌ سابق، وإنْ كانت إحدى مُقدّمتَي الاستدلال أو كلتاهما شرعيّةً ولاحقةً؛ من قبيل أنّ الحكم في القضايا البديهية أوليّ عقلي وسابق، على الرغم من أنّ بعض الأجزاء والمفاهيم التي تكوّنت منها القضيّة، قد تمّ الحصول عليها من طريق الحواس. ومن هنا فإنّ لاحقيّة إحدى مقدّمات الاستدلال في الأحكام غير المستقلة لا يؤدّي إلى صيرورة النتيجة لاحقة. انظر إلى الاستدلال أدناه على سبيل المثال:

١. إنّ الأفعال التي هي من قبيل الصلاة، واجبةٌ شرعًا.

٢. إنّ كلّ فعلٍ واجبٍ شرعًا تكون مقدمته ـ بحكم الملازمة العقليّة ـ واجبةً من الناحية الشرعيّة أيضًا.

٣. وعليه تكون مقدمة ذلك الفعل واجبةً من الناحية الشرعيّة أيضًا.

فعلى الرغم من أنّ المقدّمة الأولى من بين مقدّمات هذا الاستدلال لاحقة فإنّ نتيجته كانت سابقة. وعلى هذا الأساس فإنّ غير المستقلّات أحكامٌ سابقةٌ وليست لاحقة.

ولكن يبدو أنّ هناك مغالطةً في هذا الكلام، وأنّه قد تمّ قياس أجزاء الاستدلال

وعناصره إلى أجزاء ومقوّمات القضيّة، وتم الدفاع بشكلٍ صرفٍ من طريق التمثيل ومن خلال بيان تمثيليّ عن لاحقيّة الأحكام غير المستقلّة. ولو دققنا النظر فسوف نجد أنّ الأحكام غير المستقلّة أشبه بالأحكام والقضايا التجريبيّة (التجريبيّات) التي هي لاحقة من دون شكّ. ففي القضايا التجريبيّة يكون الاستدلال في القضايا النظريّة التجريبيّة ـ في الحدّ الأدنى ـ مؤلّفًا من مقدّمات إحداها قضيّةٌ تجريبيّةٌ لاحقة، والمقدّمة الأخرى ـ التي هي الكبرى عادة ـ قضيّةٌ عقليّةٌ سابقةٌ. وكذلك في استدلالات الأحكام غير المستقلّة تكون إحدى مقدّماتها قضيّةً غير عقليّةٍ لاحقةٍ يتمّ اعتبارها بالاستفادة من الحواس، واعتبار المرجعيّة؛ بمعنى اعتبار قول المعصوم وفعله. وأمّا مقدّمتها الأخرى التي هي الكبرى في العادة، فهي قضيّةٌ سابقة؛ بمعنى أنّها قضيّة لا يحتاج العقل في قبولها وتصديق مفادها إلى أداة أخرى غير العقل.

ومن هنا فإنّ القضايا النظريّة اللاحقة تستنتج عادةً من الاستدلالات التي تكون صغرياتها من القضايا اللاحقة، وكبرياتها من القضايا السابقة. وأمّا القضايا النظريّة السابقة، فهي من القضايا التي لا يحتاج العقل في قبولها والتصديق بمفادها إلى أداةٍ أخرى غيره، فهي تُستنتج من استدلالات تكون كلتا مقدّمتيها قضيّةً عقليّةً سابقة. إنّ القضايا النظريّة اللاحقة تُستنتج عادةً من مقدّمات تكون واحدة منها في الحدّ الأدنى لاحقةً وغير عقليّة، وعلى الرغم من أنّ بعض مقدّماتها سابقة، فإنّه يتمّ الحكم بلاحقيّة النتيجة.

ومن هنا فإنّ الفلسفة تنقسم إلى قسمين، وهما:

١. فلسفة ما قبل العلم.

٢. فلسفة ما بعد العلم.

إنّ المراد من العلم هنا مفهوم معادل لما يُصطلح عليه في اللغة الإنجليزيّة

بـ (Science). في فلسفة ما بعد العلم يُستفاد من استدلالاتٍ بعض مقدّماتها لاحقة، إذ تؤخذ من العلوم. أمّا في فلسفة ما قبل العلم فيُستفاد من استدلالاتٍ جميع مقدّماتها سابقة، ولم تؤخذ من الحواس والتجربة. وبذلك فإنّ الأحكام والقضايا العقليّة غير المستقلّة، هي ـ مثل القضايا التجريبيّة وقضايا فلسفة ما بعد العلم ـ أحكامٌ وقضايا لاحقة؛ لأنّها تستنتج من استدلالاتٍ تكون إحدى مقدّماتها لاحقة.

النتيجة

تعرّضنا في هذا الفصل إلى بيان الكليّات وعرض المقدّمات الضروريّة واللازمة، وأشرنا إلى أنّنا قبل الخوض في موضوع البحث والعثور على حلٍّ لهذا الموضوع، يتعيّن علينا توضيح مرادنا من مفردات الدِين والمعرفة بشكلٍ دقيقٍ؛ ثم ننتقل بعد ذلك إلى شرح مصطلحات القضايا المعرفيّة، لنلقي بعد ذلك نظرةً على أدوات أو طرق الحصول على المعرفة الدينيّة، ونبحث في الختام سابقيّة أو لاحقيّة القضايا الدينيّة.

وعليه فإنّ تعريف الدِين المختار لنا يشمل العقائد، والأخلاق، والأحكام، والظواهر التاريخيّة من قبيل: تاريخ الأمم والأنبياء السابقين، والظواهر الكونيّة، من قبيل: السماء والأرض وأعدادها وكيفيّة ظهورها، وخصائص النباتات والثمار والخضروات؛ وعلى أساس ذلك فإنّ الدِين ينقسم إلى أربعة أقسام.[1] وقد ثبت في محلّه أيضًا أنّ المصداق الوحيد للدِين غير المحرّف في عصرنا، هو الدِين الإسلامي الحنيف.

وبعد تعريف المعرفة وإلقاء نظرةٍ عابرةٍ على طرقها وأدواتها، تعرّضنا إلى بحث سابقيّة أو لاحقيّة القضايا الدينيّة. وضمن تقسيم كلّ واحدةٍ من القضايا السابقة واللاحقة إلى بديهيّةٍ ونظريّةٍ، توصلنا إلى نتيجةٍ مفادها أنّ القضايا النظريّة

---

١. حسين زاده، محمد، مباني معرفت ديني، الفصل الأول.

السـابقة هي من القضايا التي لا يحتاج العقل في قبولها والتصديق بمفادها إلى أداةٍ أخرى غيره، وأنّها تسـتنتج من اسـتدلالاتٍ تكون كلتا مقدّمتيها سابقةً وعقليّةً. وأما القضايا النظريّة اللاحقة فهي تسـتنتج من الاسـتدلالات التي تكون إحدى مقدّمتيها ـ في الحدّ الأدنى ـ لاحقة وغير عقليّة، وعلى الرغم من أنّ بعض مقدّماتها سابقة، يتم الحكم بكون النتيجة لاحقة.

والآن بعد الخوض في المسائل المتقدّمة وتحديد رؤيتنا بشأنها، يمكن لنا الانتقال إلى الأبحاث المحوريّة لهذا الكتاب والعثور على حلٍّ لها. وفي الفصول القادمة سوف نعمل على مناقشـة تلك الأبحاث الثلاثة وتقييمها، ونعني بها إمكان الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في جميع الأقسام والقضايا الدينيّة، ولزوم الحصول عـلى هذه الدرجة من المعرفة (حيث يكون ذلك ممكنًا)، أو كفاية المراتب الأخرى، وتوجيه تلك المعارف وتفسيرها.

الفصل الثاني

إمكان الحصول على المعرفة اليقينيّة في الدِين

لقد أشرنا في بداية هذا الكتاب إلى أنّنا قبل الخوض في موضوع البحث والعثور على حلٍّ له، يجدر بنا تحديد مرادنا من مفردات الدِين والمعرفة بنحوٍ دقيق، ثم نشرح تطبيقات أو مصطلحات القضايا المعرفيّة، وبعد ذلك نلقي نظرةً على طرق الحصول على المعرفة الدينيّة، وفي الختام نبحث في سابقيّة أو لاحقية القضايا الدينيّة.

وبعد البحث في المسائل الذكورة آنفًا، وتحديد رؤيتنا بشأن تلك الأمور، حان الوقت الآن للخوض في البحث المحوري لهذا الكتاب؛ لنرى أولًا: هل يمكن الوصول في الدِين إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص (اليقين المنطقي) أم لا؟ وفي حالة الإمكان، هل يمكن الوصول في جميع أجزاء الدِين إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، أم أنّ الوصول إلى هذا النوع من المعرفة لا يكون ممكنًا إلّا في بعض القضايا الدينيّة فقط، وأمّا في بعض أجزاء الدِين الأخرى فلا يكون الوصول إلى هذه المعرفة ممكنًا، وإنّما غاية ما يمكن الوصول إليه هو مجرّد الظنّ أو المعرفة المورثة للاطمئنان، ومن ثَمّ يمكن الوصول إلى يقينٍ نفسي؟ وثانيًا: على فرض إمكان الوصول إلى اليقين بالمعنى الأخص في جميع أو بعض الأقسام والقضايا الدينيّة، فهل يكون تحصيل مثل هذه المرتبة والدرجة من المعرفة في الدِين أمرًا لازمًا؟ وبعبارةٍ أخرى: هل تمّ في الدِين طلب مثل هذا النوع من المعرفة من الإنسان، أم

يكفـي الظنّ أو الاطمئنان (العلم المتعارف فيما لو اعتبرنا الظنّ والاطمئنان حقيقةً واحدةً) أو اليقين النفسي فقط؟ وثالثًا: في حالة كفاية العلم المتعارف (الاطمئنان) أو الجـزم (اليقين النفسي)، فما هي المباني المعرفيّـة لهذا النوع من المعارف؟ وبعبارةٍ أوضح: هل تحتاج هذه المعارف إلى استدلال؟ وفي حالة الاحتياج إلى ذلك فكيف يتم الاستدلال عليها؟

والآن نبحث في المسألة الأولى، وفي الفصول اللاحقة سوف نتعرّض إلى بحث المسألة الثانية والثالثة إنْ شاء الله تعالى.

استناد طريقة الحلّ إلى عددٍ من الأصول

ينبغي التذكير مقدَّما بأنّ طريقـة حلّنا تقوم على إمكان الحصول على المعرفة ـ الأعم مـن المعرفة الدينيّة وغير الدينيّة ـ ونفي الشـكّ في حقل المعرفة الدينيّة، بل نأخـذ طريقة الحلّ المذكورة لهذه المسـألة بوصفها أمـرًا مفروضًا، وهي أنّ الإيمان الديني في الإسـلام يقوم على المعرفة ـ الأعم من المعرفـة الحضوريّة والحصوليّة ـ وأنّ المعرفة شرطٌ لازم للإيمان.

ومن هنا فإنّ شعار أتباع الإسلام هو: (افهم حتى تؤمن)، وليس: (آمن حتى تفهم). لا يمكن الإيمان بالأسـس والأصول الاعتقاديّة للدِين من دون الحصول على المعرفة، وكلّما زادت المعرفـة بتلك الأصول، كان الإيمان أقوى بطبيعة الحال. وعلى هذه الشـاكلة يكون للمعرفة دورٌ في تحقّق الإيمان، كما أنّ زيادة المعرفة تكون مؤثرةً في تقوية الإيمان. وبطبيعة الحال فإنّ المعرفة ليسـت هي العلّة التامّة للإيمان، فقد لا يؤمن الإنسان على الرغم من حصوله على المعرفة، كما ورد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْـتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا...﴾[1]. والسرّ في ذلك أنّ الإيمان

---

١. النمل: ١٤.

عملٌ جوانحيّ وقلبيّ يقوم على اختيار الإنسان.

إنّ المعرفة ليست هي العلة التامّة لتحقّق الإيمان، فلا يتحقّق الإيمان بتحقّق المعرفة ضرورة، ولكنّها في الوقت نفسه تمثل شرطًا لازمًا في تحقّق الإيمان. وبعبارةٍ فلسفيّةٍ يمكن القول: إنّ المعرفة هي الشرط اللازم للإيمان، ولكنّها ليست شرطًا كافيًا؛ وذلك لأنّ الإيمان يقوم على الإرادة والاختيار أيضًا. فإنّ الإنسان إذا قام بالانتخاب والاختيار الصحيح بعد حصوله على المعرفة، فسوف يؤمن.[١] ومن هنا فإنّ كثيرًا من الناس لم يؤمنوا على الرغم من معرفتهم.

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المراد من المعرفة هي المعرفة الحضوريّة والحصوليّة، وأنّ هذا البحث لا يختصّ بالمعرفة الحصوليّة. كما أنّ المعرفة الحضوريّة هي الأخرى تمثّل شرطًا لازمًا للإيمان، وليست علةً تامّة له؛ حتى لو توصّل شخصٌ إلى مرتبةٍ قويّةٍ وعاليةٍ من تلك المعرفة؛ وذلك لأنّ دور الإرادة والاختيار لا يزول عند شخصٍ ما بحصوله على المعرفة الحضوريّة. وبطبيعة الحال كلّما كانت المعرفة ـ ولا سيّما منها المعرفة الحضورية ـ أقوى، كان المقتضي لإرادة الإنسان واختياره، أو أيّ مريدٍ ومختارٍ آخر، أكبر وأقوى. ومن هنا فقد ثبت في محلّه أنّ الملائكة المقرّبين على الرغم من أنّ علمهم هو من نوع العلم الشهودي والحضوري، فإنّ أفعالهم اختياريّة، وإنّ هذا النوع من العلم والمعرفة لا يسلب صفة (الاختيار) عن أفعالهم.

عدم قيام طريقة حلّ المسألة على معرفيّة اللغة الدينيّة

يبدو أنّ طريقة حلّ المسألة لا تقوم على اعتبار معرفيّة القضايا الدينيّة وإفادة

---

١. إنّ البحث والاستدلال بشأن الرأي المذكور في أعلاه ـ الذي هو بحثٌ كلاميّ ودينيّ ـ يحتاج إلى مجالٍ آخر. وأما هنا فسوف نقتصر على بحث التداعيّات والتبعات المعرفيّة لهذه الرؤية.

لغة الدِين للمعرفة، على الرغم من أنّ القضايا الدينيّة ولغة الدِين ـ من وجهة نظرنا ـ ذات معنى ومفيدةٌ للمعرفة، وأنّها ـ مثل المعارف غير الدينيّة ـ تتّصف بالصدق والكذب. بيان ذلك: أنّ أبعاد اللغة وأدوارها في ضوء تحقيقات الفلاسفة في حقل فلسفة اللغة متنوّعة، وأنّ اللغة البشريّة ليست ذات بُعدٍ واحدٍ، وإنّما هي متعدّدة الأبعاد،[١] كما أنّ للغة الدِين آليات متنوّعة أيضًا.

إنّ لغة الدِين في بعض الموارد ـ من قبيل العبادات والمناجيات ـ لغة عاملة،[٢] ومعرفيّة وناظرة أيضًا. وبعبارة أخرى: إنّ للغة دورًا معرفيًّا فضلًا عن الدور العملي، وتشتمل على معلوماتٍ ومدركاتٍ. ولمّا كانت اللغة والقضايا الدينيّة ذات معنى، فإنّ لها دورًا معرفيًّا، وتتّصف بالصدق والكذب والصواب والخطأ وما إلى ذلك. وحتى لو جعلنا بعض قضايا الدِين في باب الأحكام التعبّديّة ـ من قبيل: (صلّ ركعتين لصلاة الصبح) ـ من القضايا العمليّة، وسلّمنا أنّ لغة الدِين في هذا القسم لغةٌ عاملة، وقبلنا بأنّ هذا النوع من القضايا التعبّدية ليس لـه أيّ دورٍ معرفي، فإنّ المعرفة بهذه القضايا ومراتبها أو درجاتها المعرفيّة، تندرج ضمن المسائل مورد البحث أيضًا. وعليه لا ينبغي عدّ عدم معرفيّة بعض القضايا الدينيّة موجبًا لخروجها عن محلّ البحث.

المعرفة الممكنة في الدِين

سبق لنا أن شرحنا مراتب القضايا والمصطلحات المرتبطة بها، وقلنا: إنّ تلك المراتب هي الأربع الآتية:

١. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص.

٢. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الخاص.

---

١. باربور، علم ودين، ص ٢٧٨ ـ ٣٠٦.

2. Actor Language

٣. المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم أو اليقين النفسي.

٤. المعرفة الظنيّة.

والظــن له مراتب أيضًــا، وأعلى مراتبه هــو (الظن الاطمئنــاني). وإنّ الظنّ الاطمئنــاني على درجــةٍ من القرب من القطــع واليقين؛ يُعدّ معها مســاوقًا للعلم العُرفي والمتعارف. وعلى أيّ حالٍ فإنّ السؤال الأول هو: هل الحصول على المعرفة اليقينيّــة بالمعنى الأخص في الدِين أمرٌ ممكــنٌ أم غير ممكن؟ وإذا كان الحصول على هذه المرتبة الســامية من المعرفة أمرًا ممكنًا، فهل يمكن الحصول عليها في جميع أبعاد الدِين أم لا؟ وبالنظر إلى البحوث التمهيديّة المتقدّمة، تكون الإجابة عن كلا هذين السؤالين سهلةً.

فمن ناحية حيث تكون بعض القضايا الدينيّة سابقة، يكون الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في هذا النــوع من القضايا ممكنًا. وحيثما أمكن العثور على هذا النوع من القضايا في كلّ قسمٍ من أقسام الدِين، يمكن الوصول في ذلك القسم إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص. ففي قسم العقائد، وبحوث معرفة الله ـ الأعم من مســألة إثبات وجــود الله، والتوحيد، والعلم، والقــدرة، والحكمة، والعدالة، ونظائر ذلك من الصفات ـ وأهم الأبحاث الأنثروبولوجيّة ومعرفة الإنســان، من قبيل اتصاف الإنسان بأنّه كائن ذو بُعدين، وتجرّد نفسه وقواه الإدراكيّة والتحريكيّة في جانب الأخلاق، والأصول، والقضايا الكليّة والأخلاقيّة من الدِين، وفي قســم الأحكام؛ أي: الأحكام العقليّة المستقلّة (المستقلّات العقليّة)، تكون المعرفة في كلّ ذلك سابقة، ويمكن الحصول في موردها على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص.

ومن ناحية أخرى حيث لا تكون جميع القضايا الدينيّة ســابقة، بل هناك كثيرٌ منهــا لاحقة، فإنّ الكلام حول إمكان الوصول إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص

في هذا النوع من القضايا يقوم على المبنى القائل بإمكان الوصول إلى هذا النوع من المعرفـة في باب القضايـا اللاحقة. ولمّا كانت مبادئ القضايـا النظريّة اللاحقة من المتواترات والحسّيّات والحدسيّات والتجربيّات، فإنّها ـ باستثناء الحسّيّات في حالة إقامة البرهان العقلي على مضامينها ـ لا تكون مفيدةً لليقين والمعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، وفي القضايا النظريّة اللاحقة التي تقوم على الحدسيّات أو التجربيّات أو المتواتـرات، لا يمكن الحصول على المعرفة اليقينيّـة بالمعنى الأخص، بل لا يمكن الحصـول على هذا النوع من المعرفـة إلّا في القضايا النظريّـة اللاحقة القائمة على الحسّـيّات المبرهنة. وفي غير هـذه الموارد إنّما يمكن الوصـول إلى اليقين أو القطع النفسي والظن، الأعمّ من الاطمئنان أو العلم المتعارف، والظنّ الضعيف.[١]

وفي ضوء ما تقدّم فإنّ الوصول إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في القضايا السـابقة من الدِين أمرٌ ممكن، وأمّا في القضايا اللاحقة من الدِين ـ إذا ما اسـتثنينا الحسّـيّات التي قام البرهان العقـلي على مفادها والتي تعدّ من المبـادئ الثانويّة أو القضايا النظريّة التي تنتهي إلى هذا النوع من الحسّـيّات ـ فلا يمكن الوصول فيها إلى هذا النوع من المعرفة. من ذلك على سـبيل المثال لو أُقيم اسـتدلالٌ على إحدى مقدّماته خبر متواتر، ففي مثل هذه الحالة حيث لا يكون الخبر المتواتر مفيدًا للمعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، فإنّ الاستدلال المذكور لن يفيد مثل هذه المعرفة، والنتيجة التي تحصل من هذا الاستدلال، تكون أدنى مرتبةً من اليقين بالمعنى الأخص.

ومـن هنا لا بدّ من التذكير بأنّ أكثر القضايـا اللاحقة في الدِين، يتمّ الحصول

---

١. إنّ موقـع إثبات أو بيـان المفاهيم المعرفيّة في أعلاه، يكمن في المعارف المطلقة. يُنظر: على سـبيل المثال: حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت‌شناسي معاصر، الفصل التاسع. وحسين زاده، منابع معرفت، الفصل الأول والسادس.

عليها عــادةً من طريق الأدلة النقليّة، والأدلة النقليّة بلحاظ الســند إمّا متواترة أو محفوفــة بالقرائــن القطعيّة، أو هي من أخبــار الآحاد. وأمّا بلحــاظ المتن فهي إمّا نصوصٌ أو ظواهــر. وعليه فإنّ الدليل النقلي إذا كان من حيث الســند متواترًا أو محفوفًــا بالقرائــن القطعيّة، وبلحاظ المتــن نصًّا، كان مفيدًا للقطــع واليقين، وإلا فسوف يكون مفيدًا للظنّ.

بالنظر إلى ما تقدّم، يتّضح أنّ هذا اليقين ـ أي اليقين الحاصل من طريق الأدلة النقليّــة ـ لا يفيد اليقين بالمعنــى الأخص؛ كما أنّ المتواترات التــي هي من المبادئ الثانويّة، تعدّ من الأدلة النقليّة، فلا تكون مفيدةً لليقين بالمعنى الأخص. إنّ احتمال المخالفــة العقليّة في المتوارات أمرٌ محتمــل، وإنْ كان هذا الاحتمال عادةً غير محتملٍ مــن وجهة نظــر العقلاء. إنّ احتمال الخــلاف في اليقين بالمعنــى الأخص يجب أنْ يبلغ الصفر؛ وعليه فلو احتمل الخلاف بنســبة (٠٠٠٠٠٠٠٠١/ ٠)، فلن يكون اليقين بالمعنى الأخص متحققًا، وإنْ كان العقلاء والعرف لا يعتنون بهذا النوع من الاحتمالات، ويحصل لهم العلم واليقين المتعارف.

وعليه فإنّ الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص غير ممكنةٍ في جميع القضايا الدينيّة، وإنّ هذا الإمكان إنّما يختصّ ببعض أقسام الِدين؛ حيث تكون القضايا فيها سابقة. وحيث إنّ قسمًا كبيرًا وملحوظًا من القضايا الدينيّة لاحقة، وإنّ الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص ـ في الحدّ الأدنى ـ في أكثرها غير ممكنٍ؛ فإنّ الِدين لا يمكنه أنْ يطالــب بهذه الدرجة من المعرفة في هذا النوع مــن القضايا. وبذلك فإنّنا من خلال الرجوع إلى الِدين الإســلامي والنظر إليه برؤيةٍ داخليّةٍ، سوف ندرك أنّ الإسلام يطالب بتحصيل معرفة أدنى من تلك المعرفة؛ أي اليقين بالمعنى الأخص.

وبالنظر إلى ما تقدّم والتأمّل فيه، يمكن لنا إقامة استدلال على النحو الآتي:

١. إنّ الحصول على المعرفة أمرٌ ممكن، بل متحقّق ولا يقبل الشكّ والترديد.

٢. إنّ المعرفــة الدينيّة معرفة بشريّة. ومن هنا فإنّ الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في هذا الحقل أمرٌ ممكن في الجملة.

٣. في القضايا السابقة من الدِين، يمكن الوصول إلى هذه الدرجة من المعرفة.

٤. في القضايا اللاحقة من الدِين ـ إذا ما اســتثنينا الحسّــيات التي قام البرهان العقلي على مفادها والتي تعدّ من المبادئ الثانويّة أو القضايا النظريّة التي تنتهي إلى هذا النوع من الحسّيّات ـ لا يمكن الوصول إلى هذا النوع من المعرفة.

٥. لمّا كان تحصيل هذه الدرجة من المعرفة في هذا النوع من القضايا غير ممكن، يكون التكليف والإلزام بتحصيلها، في الواقع من التكليف بغير المقدور.

٦. إنّ التكليف بغير المقدور قبيحٌ ومرفوضٌ من الناحية العقليّة والشرعيّة.

٧. إنّ الشريعــة لا تعارض العقل، ولا تفعل ما يســتقبحه العقل، بما في ذلك التكليف بغير المقدور.

٨. النتيجة: إنّ الدِين والشريعة ـ في ضوء المقدّمات الســابقة ـ في تلك الطائفة من القضايا اللاحقة من الدِين، حيث لا يكون الوصول إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص ممكنًا، لا يطلبان منا تحقيق هذا المقدار من المعرفة.

على الرغم من أنّ بعض مقدّمات هذا الاستدلال ـ مثل المقدّمة الأولى ـ بديهيّةٌ ولا تحتاج إلى إثبات، فإنّ ســائر المقدّمات الأُخر تحتاج إلى استدلال، ويجب إثباتها في موضعها. وفي هذا البحث ســوف نعدّ هذه المقدّمات مســلمةً وأمرًا مفروضًا، ونؤجل الاستدلال على كلّ واحدةٍ منها إلى موضعها المناسب.[١]

---

١. لقد تعرّضنا إلى هذه المهمّة في أبحاثنا وتحقيقاتنا الأُخر، يُنظر على سبيل المثال: مباني معرفت ديني، حيث

النتيجة

بحثنا حتى الآن في إمكان الوصول إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في الدِين وتعرّضنا إلى أبعاد ذلك، وتوصّلنا إلى نتيجة مفادها أنّ الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في بعض أقسام الدِين حيث تكون القضايا سابقة، أمرٌ ممكن. ولكن بالنظر إلى أنّ هناك قسمًا كبيرًا وملحوظًا من القضايا الدينيّة لاحقة، وأنّ الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص ـ في الحدّ الأدنى ـ غير ممكنٍ في أغلبها، لا يمكن للدِين أنْ يطالب بهذه الدرجة من المعرفة في هذا النوع من القضايا. وبذلك فإنّنا من خلال الرجوع إلى الدِين الإسلامي والنظر إليه برؤية داخليّة، سوف ندرك أنّ الإسلام يطالب بتحصيل معرفةٍ أدنى من اليقين بالمعنى الأخص، وأنّ هذه المرتبة الأدنى هي إمّا من اليقين بالمعنى الأعم (القطع النفسي) التي تنسجم مع الجهل المركّب أيضًا، أو من العلم المتعارف الذي يحتمل فيه الخلاف عقلًا وإنْ كان لا يسوغ احتمال الخلاف فيه عرفًا وعادةً، وكلّ نوعٍ من أنواع الخلاف لا يقع موردًا لاعتناء العقلاء.

وبذلك يتضح أنّه حيث لا يمكن الحصول على اليقين بالمعنى الأخص في بعض أقسام الدين ـ بما في ذلك أصول الاعتقاد أيضًا، على ما سنبحثه لاحقًا ـ فسوف يُعد اليقين بالمعنى الأعم، بل حتى العلم المتعارف كافيًا. بل ويمكن القول في حالة انفتاح باب العلم باعتبار بعض الظنون الخاصّة، وكذلك لا مشكلة من الناحية العقليّة في القول باعتبار الظن المطلق في حالة انسداد باب العلم، ولا موضع

= أثبتنا المقدّمة الثانية في الفصل الثاني والسابع من هذا الكتاب. كما أثبتنا المقدمة الثالثة والرابعة في كتابنا: پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر (بحث مقارن في علم المعرفة المعاصرة)، فراجع.

للبحــث والنقاش في ذلــك. وإنّما الذي يجب البحث فيه هو المســألة الثانية، وهي القول: لما كان الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص ممكنًا، فما هو نوع المعرفة التي كلفنا الإسلام بتحصيلها؟ هذا ما سوف نتعرّض إلى بحثه في الفصل اللاحق.

الفصل الثالث

المعرفة اللازمة في الدين

سوف نتعرض في هذا الفصل إلى بحث المسألة الثانية، وهي: هل يعدّ تحصيل المعرفيّة اليقينيّة بالمعنى الأخص في أقسامٍ من الدِين ـ حيث تكون هذه المعرفة ممكنة ـ واجبًا ولازمًا من وجهة نظر الإسلام أم لا؟ وما هو نوع المعرفة التي يطلبها الإسلام منا في هذه الأقسام، وما هو نوع المعرفة التي أوجب علينا تحصيلها؟ وهل يرى الإسلام كفاية اليقين بالمعنى الأعم، أو العلم المتعارف (الاطمئنان) في هذه الأقسام أيضًا؟

ولمّا كان الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، يستلزم تحصيل أو إعداد كثيرٍ من المقدّمات، التي لا يمكن تحصيلها بالنسبة إلى كثيرٍ من الناس؛ إذ ليس هناك سوى قليلٍ من الأشخاص الذين يستطيعون الحصول على هذه المقدمات، ويمتلكون القدرة على إقامة البراهين المفيدة لليقين بالمعنى الأخص، لمّا كان الأمر كذلك فإنّ إلزام الجميع بتحصيل هذا النوع من المعرفة يدخل في دائرة التكليف بالأمر الشاق الذي ينطوي على الحرج، ولا شكّ في أنّ هذا النوع من التكاليف مرفوعٌ في الإسلام. ومن أجل ذلك ـ أي عدم إمكان الوصول إلى المعرفة اليقينيّة في القضايا الدينيّة عند جميع الناس ـ فإنّ الإسلام قد اكتفى من ذلك بتحصيل اليقين النفسي، بل بالعلم المتعارف والمورث للاطمئنان.

ومن خلال المرور على نظريّات الفقهاء المسلمين والنظر في المصادر الإسلاميّة، يمكــن تأكيد هذا المدّعــى. ومع إمكان تحصيل المعرفــة اليقينيّة بالمعنى الأخص في مســألة (وجود الله)، فإنّ بعض الأدلة المذكورة في الروايات على إثبات وجود الله، لا تفيــد مثل هذه المعرفة، بل هي مورثــة للاطمئنان فقط. وبطبيعة الحال فإنّ الظنّ غير المورث للاطمئنان ليس معتبرًا في نفســه، وهو بحكم الشــكّ. ولا يعتبر سوى بعــض الظنون التــي يتمّ الحصول عليها من بعض الطــرق الخاصّة، من قبيل: خبر الواحد والظواهر؛ لاســتنادها إلى الأدلة اليقينيّة. من ذلك ـ على ســبيل المثال ـ أنّ الأدلة الأربعة ـ وهي: الكتاب، والســنة المتواترة، والإجماع، والعقل ـ قد دلّت على اعتبــار أو حجيّة أخبار الآحاد المفيدة للظنّ. ومن هنا فإنّ اعتبار الظنون الخاصّة أو الأمارات يمتدّ بجذوره إلى اعتبار القطع واليقين، وإنّ هذه الظنون تستند في اعتبارها إلى اعتبار القطع واليقين. ومن الواضح أنّ هذه الأدلة ـ أي الأدلّة الدالة على اعتبار خبر الواحد ـ إنّما تفيد المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم، وينتج منها اليقين النفسي فقط.

وبالنظر إلى ما تقدّم يمكن تلخيص الجواب في عبارةٍ مختصرة، وهي: إنّ المعرفة اللازمة في الدِين حُجّة. ومرادنا من كلمة (الحُجّة) هنا هو المعنى والمفهوم الأصولي لها؛ بمعنى الدليــل الذي يكون مُنجِّزًا عند إصابته للواقــع، ومعذِّرًا في حالة عدم إصابتــه للواقــع، وهذا النوع من الأدلة يشــمل اليقين بالمعنــى الأخص، والقطع النفسي، والعلم المتعارف (الاطمئنان)، بل الموارد التي يكون فيها الظنّ غير مورثٍ للاطمئنان، يكون ذلك الظن مشــمولًا لهذا النوع من الظنون المعتبرة أيضًا. ولكن بشرط أن يكون مستندًا إلى الدليل اليقيني.

وبعبــارة أدق: إنّ الحُجّة دليلٌ يذهب العقــلاء إلى اعتباره في ضوء منطقهم في التخاطب والاحتجاج. ومن هنا يمكن القول: إنّ منطق الإسلام هو منطق العقلاء

الذي يكون مبنى الاحتجاج والاستدلال فيه هو الخطاب العقلائي. ومن زاوية المعرفة الدينيّة يجب في الدِين أن نتسلح بأداةٍ نتمكن بوساطتها من الاحتجاج. وما تلك الأداة سوى الأدلة التي يعدّها العقلاء معتبرة؛ ومن هنا فإنّ الاطمئنان والعلم المتعارف ـ فضلًا عن اليقين بالمعنى الأخص واليقين بالمعنى الأعم ـ يعدّ معتبرًا وقابلًا للاحتجاج من وجهة نظر العقلاء، وفي الأساس فإنّ معيشة الناس وحياتهم واعتقادهم ونشاطهم ونظامهم الفردي والاجتماعي، إنما يقوم على أساس هذا النوع من المعرفة، وإنّ هذا الأسلوب والبناء العقلائي يحظى بإمضاء الشارع، كما هو الحال بالنسبة إلى بناء العقلاء في حجيّة بعض الظنون الخاصّة، من قبيل: خبر الثقة والظواهر. وسوف نعود إلى هذا البحث مرةً أخرى في القسم الثاني إنْ شاء الله تعالى، وسوف نقوم هناك بتقييم هذه المدّعيات وإثباتها من زاويةٍ دينيةٍ.

آراء المفكرين المسلمين حول هذه المسألة

مع أنّ أكثر المفكّرين المسلمين لم يطرحوا مسألة المعرفة اللازمة والكافية في الدِين بشكلٍ مستقلٍّ ومنفصل، ولكن يمكن العثور على آرائهم في هذا الشأن، في علوم من قبيل: الكلام، والفقه، وأصول الفقه، وفي تضاعيف أبحاث مثل: وجوب الاستدلال، وتحصيل العلم، ومشروعية التقليد في عقائد الدِين، ومباحث الحجّة الأعم من القطع والظنون المعتبرة.

ومن هنا فإنه بنظرةٍ عابرةٍ إلى الرسائل العمليّة، يمكن تقسيم كيفية تعاطي الفقهاء مع هذه المسألة وموقفهم منها،[1] وتبويبها على النحو الآتي:

١. لم تُذكر مسألة المعرفة اللازمة في أصول الدين والاعتقاد في بعض الرسائل

١. من الواضح أنّنا وإنْ لم نراجع في هذا التبويب جميع المصادر، ولكننا لم نغفل عن أكثرها، وقد استندنا في ذلك إلى معظم الرسائل العمليّة.

العمليــة، ومن بينها (العروة الوثقى) لســماحة آية الله الســيد محمد كاظم اليزدي، وكذلك تعليقات المراجع التسعة عليها، لكنّ أوّل مسألة ذكرت في العروة الوثقى هي: «يجب على كلّ مكلَّفٍ في عباداته ومعاملاته أنْ يكون مجتهدًا ...»[١].

٢. في بعض الرسائل العملية، على الرغم من عدم ذكر المسألة المتقدّمة (المعرفة الواجبة والكافية في الدِين)، فإنّها ذكرت مسألة حكم التقليد في حقل أصول الدِين، وقد أفتى بعضهم في ذلك:

«يجب على المســلم أنْ يحصل على الاعتقاد بأصول الدِين عن دليل، ولا يجوز له التقليد في أصول الدِين»[٢].

٣. إنّ كثيرًا من الرسائل قد تعرّضت إلى بحث هذه المسألة، وقالت إنّ المعرفة اللازمة في حقل الأصول الاعتقاديّة من الدِين هي العلم واليقين، ولكنّهم لم يبيّنوا مرادهم من العلــم واليقين بنحوٍ صريحٍ. ومن بينهــم العلّامة محمّد باقر المجلسي الذي أفتى في معرض الجواب عن مسألةٍ بقوله:

«إنّ كلّ شــخصٍ مكلَّفٍ بمقدار فهمه وقابليته، ويكفيه كلّ دليلٍ يؤدّي به إلى العلم، وإنْ كان من قبيل الأدلة الإجمالية ...»[٣].

وقد بيّن سماحة آية الله الإمام الخميني رحمه الله رأيه في هذا الشأن على النحو الآتي:

---

١. اليزدي، العروة الوثقى، ج ١، المسألة الأولى؛ ويُنظر أيضًا: الآيات العظام: الآراكي، وبهجت، توضيح المسائل، أحكام التقليد.

٢. الخوئي، توضيح المســائل، المسألة الأولى؛ التبريزي، توضيح المسائل، المسألة الأولى. كما أنّ بداية فتوى آية الله الميرزا هاشم الآملي كذلك أيضًا، وإنْ كان بالإمكان ـ في ضوء النظر في ذيل كلامه ـ أن ننسب إليه القول بوجوب تحصيل اليقين في أصول الدِين أيضًا. (يُنظر: الآملي، توضيح المسائل، المسألة الأولى).

٣. المجلسي، نظم اللآلئ، ص ١٦.

«يجب على المسلم أنْ يكون على يقينٍ من أصول الدِين، وفي أحكام الدِين يجب إمّــا أنْ يكون مجتهدًا بحيث يمكنه أنْ يحصل على الأحــكام من الأدلّة، أو أنْ يقلّد مجتهدًا ... أو أن يعمل بتكليفه من طريق الاحتياط، بحيث يحصل له اليقين بامتثال تكليفه»[١].

وفي هــذه العبارة عُــدّ تحصيل اليقين واجبًا لا زمًا في أصــول الدِين والعقائد، وحتى في حقل الأحكام لمن يسلك سبيل الاحتياط.

وقال بعض الفقهاء:

«لا يجوز التقليد في أصول الدين، ويجب على المســلم أن يحصل على اليقين في أصول الدين و...»[٢].

وقال فقهاء آخرون:

«إنّ عقيدة الإنســان المســلم في أصول الدِين يجب أنْ تســتند إلى الدليل، ولا يمكنه أنْ يُقلِّد في أصول الدِين؛ بأنْ يقبل بكلام شخصٍ آخر من دون دليلٍ، ولكن لــو حصل له اليقين بكلام الآخر في العقائد الدينيّة، كان ذلك كافيًا في الحكم عليه بالإسلام ...»[٣].

ومع أنّ فتاويهم في هذه المســألة ناظرةٌ في الغالب إلى مســألة مشروعيّة التقليد في حقــل الأصول الاعتقاديّة، فإنّ الذي يُفهم مــن كلامهم هو أنّ المعرفة اللازمة في هــذا الحقل هو اليقين، وأنّ المكلَّف يجــب أن يصل إلى اليقين ـ الأعم من اليقين

---

١ .الخميني، توضيح المسائل، المسألة الأولى.

٢. اللنكراني، توضيح المسائل، المسألة الأولى.

٣ .الگلپايگاني، توضيح المسائل، المسألة الأولى. والصافي الگلپايگاني، توضيح المسائل، المسألة الأولى.

الاجتهادي أو التقليدي ـ وهو المفاد الذي تمّ ذكره في الفتوى الآتية بشكلٍ صريح:

«يجب على المسلم أنْ يحصل على اليقين في أصول الدِين، حتى ولو حصل هذا اليقين من كلام شخصٍ آخر»[١].

وعلى هذا الأساس فإنّ بعض هؤلاء العلماء والفقهاء وإنْ كان في مقام بيان مساحة التقليد، ومشروعيّة التقليد في العقائد وعــدم مشروعيّته، قد أظهر تلويحًا أو تصريحًا أنّ المعتبر في العقائد هو اليقين، وأنّ أصول الدِين والاعتقاد تقوم على العلم واليقين. يضــاف إلى ذلك أنّه من خلال الرجوع إلى فتاوى الفقهاء في مختلف مســائل التقليد، يمكن أن نفهم من مجموع أقوالهم أنّهم عمومًا يرون وجوب تحصيل اليقين في أصول الدين الاعتقاديّة فقط، وأنّهم قد أخذوا هذا المعنى بوصفه أمرًا مسلّمًا ومفروغًا منه، كما أنّ بعضهم قد صرّح بذلك أيضًا. وفي الوقت نفسه فإنّهم لم يتعرّضوا إلى بحثٍ مستقلٍّ عمّا هو مرادهم مــن العلم واليقين الواجب في حقل العقائد؟ وهل الذين قالوا بعدم جواز مشروعيّة التقليد في أصول الدِين والاعتقاد، وقالوا بوجوب تحصيل اليقين في هــذا الأمر، قد صرّحوا بأنّهم قــد أرادوا من كلمة اليقين هو اليقين بالمعنى الأخص؟ وهل صرّح الذين أفتوا بجواز التقليد في حقل العقائد من الدِين، وقالوا في الوقت نفسه بوجوب تحصيل اليقين، بأنّهم قد أرادوا من مفردة اليقين هو اليقين بالمعنى الخاص؟

إنّ هذه المســألة جديرة بالمزيد من الدقة والتأمّل، وربما أمكن الاســتظهار بأنّ مراد الفقهاء من العلم واليقين في العبارات المتقدّمة هو العلم المتعارف (الاطمئنان)، وفي الحــدّ الأقصى اليقين بالمعنى الأعم (اليقين النفــسي). ومن بين مراجع التقليد المعاصرين أجاب آية الله الشيخ حســين المظاهري عن هذه المسألة بشكلٍ صريحٍ؛

---

١. الزنجاني، توضيح المسائل ، ص ١٥.

إذ صرّح بكفاية الاطمئنان (العلم المتعارف) في العقائد، قائلًا:

«إنّ على المسلّم أنْ يكون على اطمئنانٍ بأصول الدِين، وفي الأحكام غير الضروريّة يجب أنْ يكون إمّا مجتهدًا... أو أنْ يُقلد مجتهدًا، أو أنْ يعمل بوظيفته من طريق الاحتياط بحيث يحصل له اطمئنانٌ بامتثال التكليف»[1].

بل يمكن القول: إنّ تقييد الدليل بـ (ما يتناسب وحال المُستدِل) في عبارة آية الله مكارم الشيرازي، وعدَّ هذا النوع من الأدلة لازمًا في عقائد الدِين،[2] يعني أنّ سماحته يرى كفاية الاطمئنان والعلم المتعارف في عقائد الدِين. وفي الوقت نفسه فإنّ التعبير في أعلاه ينسجم مع اليقين بالمعنى الأعم (القطع النفسي) أيضًا، وقد يكون مراد سماحته من الدليل المتناسب مع حال المُستدِل، هو الدليل الذي يحصل الشخص منه على اليقين بالمعنى الأعم، وليس الاطمئنان والعلم العُرفي. وكأنّ النصاب اللازم للمعرفة الذي لا يمكن القبول بأدنى منه هو اليقين النفسي. لكن لا يمكن لنا أن نستظهر من هذه العبارة والعبارات المماثلة ما هي المعرفة اللازمة، فهل المستظهر منها هو الاطمئنان والعلم المتعارف أم اليقين النفسي؟

بالنظر إلى بعض القرائن والشواهد، يمكن الادعاء بأنّه لا شكّ في أنّ الفقهاء لا يرون ضرورة للحصول على اليقين بالمعنى الأخص في حقل أصول الدِين الاعتقاديّة، ويكتفون بمجرّد اليقين بالمعنى الأعم، بل هناك من صرّح منهم بكفاية العلم المتعارف والاطمئنان. وأمّا في حقل الأحكام فإنّ الجواب عن المسألة أيسر؛ فمن خلال نظرةٍ عابرةٍ إلى مختلف أبواب الفقه، يمكن أنْ نستنتج أنّ الفقهاء في حقل الأحكام يرون كفاية الاطمئنان والعلم المتعارف، ومنهم من قال ذلك

---

١. المظاهري، توضيح المسائل، المسألة الأولى.

٢. المكارم الشيرازي، توضيح المسائل، المسألة الأولى.

صراحــة. من ذلك ـ على ســبيل المثــال ـ أنّه من خلال التتبّع في مســائل الاجتهاد والتقليد نصل إلى هذه الحقيقــة وهي أنّ معرفة شرائط مرجع التقليد وخصائصه، ومن بينها: الأعلميّة، والعدالة، والتقوى، وكذلك معرفة فتاويه، قد تمّ الاســتناد في جميعهــا إلى الاطمئنــان والعلم المتعــارف، وأنّ الفقهاء يــرون أنّ الحصول على الاطمئنــان والعلم المتعــارف كافيًا، بل يمكن أنْ نراهــم في بعض الموارد يكتفون حتّى بالظن (أو الاعتقاد الراجح)[١]، إذا كان مستندًا إلى العلم المتعارف، ويرونه في مثل هذه الحالة كافيًا ومعتبرًا.[٢]

ومن بين الفقهاء والحكماء الشــيعة البارزين، يذهــب الميرداماد إلى القول بأنّ جميع العلوم البشريّة ـ ومن بينها الفقه ـ هي من العلوم التي يكون العلم فيها بمعنى اليقين المضاعف، ويمكن الوصول فيها إلى اليقين بالمعنى الأخص. ومع التســليم بذلك والقول بأنّ الفقه علمٌ يمكن الحصول فيه على اليقين بالمعنى الأخص، طرح إشكالًا وأجاب عنه. وحاصل ذلك الإشكال على النحو الآتي:

«لقد اتفقت كلمة الأقوام على إدراج الفقه في جنس العلم، وتحديده بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة المستدلّ على أعيانها بأدلّةٍ تفصيليّةٍ. وهناك شكٌّ معضلٌ مشــهور، وهو أنّه إنّما سُنّة الفقه وديدنه أخذ الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة الظنيّة؛ فكيف يكون الفقه من جنس العلم الذي هو اليقين ـ على الاصطلاح الشائع الفــاشي في جميــع العلوم عامّة ـ والمُعبّر عنه بالعقل المضاعف على لســان الفلســفة

١. لو جعلنا المســاحة المفهوميّة للظنّ في اللغة أو في مصطلح العلوم الإسلامية واسعةً، وشاملةً لمراتب من قبيل: العلــم المتعارف، والظن المتاخم للعلم، عندها يكون المراد مــن الظنّ هنا مراتب أُخر غير العلم المتعارف والاطمئنان، والمراتب تعني أنّها لا تشمل العلم المتعارف والظنّ القريب من العلم.

٢. اليزدي، العروة الوثقى، المسألة: ٢٠، وغيرها.

والحكمة الخاصّة، وكيف تكون الأحكام الفرعيّة المأخوذة من أدلّتها الظنيّة معقولةً عقلًا مضاعفًا ومعلومةً علمًا يقينيًّا؟!»[١].

وفي تتمّة البحث قام بتعميم هذا الإشكال على العلوم الأخرى، بما فيها الفلسفة أيضًا؛ فهو يرى أنّ العلوم الأخرى هي ـ مثل الفقه ـ عرضة لهذا الإشكال، غاية ما هنالك أنّ الفرق بين الفقه والعلوم الأخرى يكمن في أنّ الإشكال المذكور قابلٌ للطرح في مورد جميع المسائل الفقهيّة، وأمّا في مورد العلوم الأخرى ـ ومن بينها العلوم الفلسفيّة ـ فلا يجري الإشكال المذكور بالنسبة إلى بعض مسائلها.[٢]

وبعد شرح الإشكال المذكور وبيان عموميّته وجريانه وسريانه في العلوم الأخرى أيضًا،[٣] عمد إلى نقد الأجوبة المطروحة على ذلك، ومناقشتها،[٤] ثم تصدّى ـ في الختام ـ إلى الإجابة عن ذلك بنفسه قائلًا: في كلّ حكمٍ شرعيّ يجب الفصل بين حيثيتين: ١) حيثيّته واعتباره في حدّ نفسه. ٢) حيثيّته واعتباره بلحاظ أنّه يُستنتج من دليلٍ خاصٍّ ويستند إليه. من ذلك خذ بنظر الاعتبار ـ على سبيل المثال ـ وجوب أو استحباب السلام في الصلاة، فإنّ هذا الحكم بلحاظ الحيثيّة والاعتبار الأول ـ أي في حدّ نفسه ـ ظني ومنشأه هو الدليل الذي أدّى بالمجتهد إلى استنباط هذا الحكم الظني. وحيث يكون دليل ذلك الحكم ظنيًّا يكون احتمال الخلاف فيه محتملًا، وبالتالي يكون الحكم من هذه الناحية ظنيًا. وبالاعتبار الثاني ـ أي من حيث استناده إلى ذلك الدليل الظني الخاص، لا إلى دليل ظني آخر ـ يكون قطعيًّا يقينيًّا؛ إذ على الرغم من أنّ

---

١ .الميرداماد، السبع الشداد، المقالة الأولى، ص ٣.

٢. م.ن، ص ٤.

٣. م ن، ص ٤ ـ ١٤.

٤. م ن، ص ١٤ ـ ٢٢.

المحتويات والمقدّمات في الاستدلال القياسي ظنيّة، إلا أنّ النتيجة التي نحصل عليها من تلك المقدّمات بلحاظ الشكل والصورة سوف تكون ضروريّة، وأنّ هذه النتيجة التي سوف تحمل على تلك المقدمات ضرورية أيضًا؛ بمعنى أنّ تلك المقدّمات بلحاظ صورة وشكل الاستدلال سوف تعطي هذه النتيجة ضرورة. ولأنّ الأحكام في الفقه يتم لحاظها بالحيثيّة الثانية، يكون الفقه علمًا يقينيًّا، وينتج عنه اليقين بالمعنى الأخص.[١]

وبغض النظر عن صحّة أو سقم هذا الحلّ المذكور من قبل الميرداماد، يخطر هذا السؤال على الذهن في بادئ الأمر، وهو: هل يمكن الوصول من الدليل النقلي إلى اليقين المضاعف، بمعنى اليقين بالمعنى الأخص؟ إنّ الجواب عن هذا السؤال هو النفي؛ وذلك لأنّ الدليل النقلي ـ كما سبق أنْ ذكرنا ـ حتى إذا كان يقينيًّا من قبيل الموارد التي يكون فيها سنده متواترًا ودلالته نصًّا، لا يمكن أنْ يكون مفيدًا لليقين بالمعنى الأخص.

قد يقال إنّه يمكن الوصول من كلام الميرداماد إلى هذه النتيجة، وهي أنّه من الضروري أن تكون مرتبة معرفة المقلِّدين بالأحكام الفقهية، ومعرفتهم بالعقائد ـ بطريق أولى وبحسب قياس الأولويّة ـ معرفةً يقينيّةً بالمعنى الأخص أيضًا، وليست مرتبةً أدنى من ذلك. لكنّ هذا الاستنتاج غير صحيح، فكلام الميرداماد لا يستلزم أن يحصل المقلِّدون على الأحكام الفقهيّة بهذه المرتبة من المعرفة من مراجع تقليدهم. وعلى هذا الأساس فإنّه ساكت في كلامه حول هذه المسألة مورد البحث، أي المعرفة اللازمة والكافية في الدِين، الأعم من الأحكام والعقائد والأخلاق؛ لأنّه يتحدّث حول يقينيّة علم الفقه، ومن الواضح أنّ مراده من يقينيّة العلم، هو يقينيّته بالنسبة إلى الشخص الذي يشتغل في ذلك العلم بالتحقيق والاجتهاد، وبذلك

---

١. م ن، ص ٢٢ ـ ٢٣.

لا يمكن ـ بالاستناد إلى هذا الكلام ـ أنْ ننسب إلى الميرداماد أنّه يقول بأنّ المعرفة اللازمة والكافية في الدِين هي المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص.

إنّ المتكلمين المسلمين ـ كما هو الحال بالنسبة إلى الحكماء ـ لم يتعرّضوا إلى هذه المسألة. فإنّهم على الرغم من كلامهم التفصيلي في بحث (النظر ووجوب اكتساب المعرفة)، وإصرارهم على إمكان الحصول على العلم والمعرفة،[١] قد غفلوا عن مسألة المعرفة اللازمة والكافية في الدِين، ولم يلتفتوا إلى هذا البحث.[٢] وربما أمكن لنا أنْ نستظهر من كلام الفيض الكاشاني في (علم اليقين)، ومن كيفيّة استدلالاته على إثبات وجود الله، أنّه قد اهتمّ بهذه المسألة، وأنّه لم يرَ كفاية الأقوال الكلاميّة في هذه المسألة المهمّة. ومن هنا فإنّه قد استند إلى الأدلة البسيطة والواضحة في النصوص الدينيّة والقرآن الكريم والروايات.

وقد نسب الفخر الرازي إلى جماعةٍ باسم (السُّمَنِيَّة) أنّهم يرون استحالة الحصول على المعرفة اليقينيّة من طريق الاستدلال مطلقًا، وقالوا بعدم إمكان الوصول إلى العلم من طريق التفكير والاستدلال. كما أنّ بعض علماء الرياضيات، مع قبولهم بإمكان الوصول إلى العلم والمعرفة اليقينيّة في الرياضيات ـ الأعم من الحساب والهندسة ـ عن طريق الفكر والاستدلال، لكنّهم أنكروا إمكان الحصول على العلم

١. وعلى حد تعبير الفاضل المقداد السيوري: «وإفادته العلم صحيحة ضروريّة فطريّة»، (المقداد السيوري، اللوامع الإلهية، ص ٧، تبريز).

٢. الطوسي، تجريد الاعتقاد؛ والحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد الثاني، الفصل الخامس، المسألة الثانية والعشرون؛ والحلّي، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٤٩ ـ ٥٢؛ والحلّي، مناهج اليقين في أصول الدِين، ص ١٠٢ ـ ١١٤؛ والسيوري الحلّي، اللوامع الإلهيّة، ص٦ ـ ١٢؛ والسيوري الحلّي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١٠٤ ـ ١١٨؛ والشعراني، الشرح الفارسي على تجريد الاعتقاد، ص ٣٣٢؛ والمظفر، دلائل الصدق، ص ٢٢١ ـ ٢٣٠؛ والرازي، المطالب العاليّة من العلم الإلهي، ج ١، ص ٣٧ ـ ٧١.

والمعرفة من طريق التفكير والاستدلال في حقل الإلهيّات والكلام، وقالوا بأنّنا في هذا الحقل لا نستطيع الحصول على أكثر من الظنّ، ومن باب أنّه ينبغي الحكم بهذا النحو، لا أنّ الأمر كذلك على نحو الضرورة واليقين. وقد عمد الفخر الرازي إلى ردّ كلا الادعائين وقال بأنّهما ينطويان على تناقضٍ ذاتيّ، معتقدًا إمكان الوصول إلى اليقين في حقل الإلهيّات والكلام، كما هو الحال في سائر الحقول الأخرى.[١]

يتّضح من هذا الكلام أنّ المعرفة اليقينيّة في الإلهيّات وأصول الدِين والاعتقاد، ممكنةٌ، وأنّ بالإمكان الحصول على اليقين بالمعنى الأخص في هذا الحقل من طريق الاستدلال البرهاني، إلا أنّه لا يشير في كلامه إلى هذه المسألة، وهي هل المعرفة اللازمة والكافية في الدين هي هذه المرتبة من المعرفة أيضًا أم تكفي المعرفة الأدنى منها، فهو ساكت في هذا الشأن.

ويمكن العثور على كثيرٍ من الفقهاء والأصوليين الذين تعرّضوا إلى هذه المسألة وحظيت منهم بالاهتمام؛ حيث قالوا بوجوب الحصول على العلم واليقين في أصول الدِين الاعتقاديّة. ويمكن أنْ نذكر من بينهم بعض العلماء والفقهاء الكبار والبارزين، من أمثال: الشيخ الطوسي[٢]، والشهيد الأوّل[٣]، والشهيد الثاني[٤]،

١. الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ١، ص ٤١ ـ ٥٢؛ والطوسي، نقد المحصّل، ص ٤٩ ـ ٥١؛ والإيجي، المواقف، ص ٢٤ ـ ٢٧؛ والسيوري الحلي، اللوامع الإلهية، ص ٨.

٢ .الطوسي، عدّة الأصول، ج ٣، ص ١١٤ ـ ١١٧.

٣ .الشهيد الأول، الألفيّة والنفليّة، ص ٣٨.

٤ .الشهيد الثاني، المقاصد العليّة في شرح الألفيّة، ص ٤٥ ـ ٤٨.

وصاحب المعـالم[1]، والعلّامـة الحلّي[2]، والشـيخ البهائي[3]، والمحقّـق الأردبيلي[4]، والمحقّـق الأوّل[5]، والمحقق الثاني (الكركي)[6]، والآغا جمال الدين الخونسـاري[7]، بل حتى الحلبي في كتابه (إشـارة السـبق)[8] وغيرهم. إلّا إنّهم بأجمعهم تقريبًا ـ كما هو الحال بالنسـبة إلى المتكلّمين والحكماء ـ قد اهتموا في طرح هذه المسألة في بحث مشروعيّـة التقليد في أصـول الدِين والاعتقاد، ومن ثَمّ فـإنّ بعضهم قد تناول في بحثه مسألة اعتبار الظنّ وكفايته في الأصول الاعتقادية أيضًا، ولكنّهم لم يتعرّضوا إلى هذه المسألة المهمّة، وهي أنّه في حالة وجوب الحصول على العلم واليقين وعدم كفايـة الظن، أو في حالة وجوب الوصـول إلى المعرفة التي يتمّ الحصول عليها من طريق الاستدلال، وعدم اعتبار المعرفة التي يتمّ الحصول عليها من طريق التقليد، لم يبيّنوا مرادهم من العلم؟

إنّ الفقيه البارز الذي بحث هذه المسألة بالتفصيل، وخصص لها عنوانًا، وعمل على جمع النظريّات فيها من خلال التتبّع في أقوال فقهاء الشيعة، وعمل على تبويبها،

١. الشيخ حسن (نجل الشهيد الثاني)، معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص ٢٤٣.

٢. الحلّي، الباب الحادي عشر، ص ٣ ـ ٤.

٣. نقلًا عن: المحقّق القمّي، القوانين المحكمة في الأصول، ج ٢، ص ١٨٠.

٤. المحقّق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص ١٨٣.

٥. الحلّي، معارج الأصول، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

٦. المحقّق الكركي، رسائل المحقّق الكركي، ج ١، ص ٨٠.

٧. الخوانسـاري، المبدأ والمعاد، ص ١٠ ـ ١١. ويمكن أن نستظهر من عبارته في الصفحة الحادية عشرة أنّه يـرى كفاية الاطمئنان؛ إذ يقول: «لا بدّ من العلم بأنّ المعرفة حيث تكون ضروريّةً في أصول الدِين، لا يجب أنْ تكون على نسـق الأدلّة وترتيب البراهين على ما هو معهـود بين العلماء، بل يكفي منها الدليل الذي يدعو إلى الاطمئنان في الجملة ...».

٨. الحلبي، إشارة السبق، ص ١٤.

هو المرجع الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري. وتلك النظريات هي:

١. إنّ المعرفة اللازمة في أصول الدِين والعقائد، هي اليقين والعلم الذي يتحقّق من طريق النظر والاستدلال دون طريق التقليد. وعليه فإنّ العلم الذي يحصل بوساطة التقليد، لا يكون معتبرًا؛ لذا فإنّ التقليد في أصول الدِين والعقيدة لا يكون مشروعًا. وهذا القول هو الذي ارتضاه علماء الدين الكبار، من أمثال: الشيخ الطوسي في العُدّة، والمحقّق الحلّي في المعارج، والعلّامة الحلي في نهاية الوصول، والشهيد الأوّل في الألفيّة، والشهيد الثاني في المقاصد العليّة.

٢. إنّ العلم من أيّ طريق تحقّق ـ سواء أكان من طريق الاستدلال أم من طريق التقليد ـ كان معتبرًا؛ ومن هنا فإنّ العلم الذي يحصل من طريق التقليد في أصول الدِين والعقائد، يكون معتبرًا.

٣. إنّ المعرفة الظنيّة بأصول الدين والاعتقاد معتبرةٌ، وبذلك فإنّها تكون كافية. نسبت هذه النظريّة إلى المحقّق الطوسي في بعض رسائله، ومن بينها (الفصول النصيريّة). كما ارتضى هذا القول كلٌّ من المحقّق الأدربيلي، والمحقّق الكركي، والشيخ البهائي، والعلّامة المجلسي، والفيض الكاشاني أيضًا.

٤. إنّ المعرفة الظنيّة في مورد أصول الدِين والاعتقاد، إنّما تكون معتبرةً وكافيةً إذا كانت حاصلة من طريق النظر والاستدلال، دون الظن الحاصل من طريق التقليد.

٥. يكون الظن الحاصل من أخبار الآحاد معتبرًا في باب أصول الدِين والاعتقاد. نُسب هذا الرأي إلى الأخباريين وأصحاب الحديث.

٦. في باب أصول الدِين والعقيدة، يكفي الحصول على المعرفة من طريق الاستدلال، وإن أمكن الاكتفاء بالظن الحاصل من طريق التقليد، فلو أنّ شخصًا لم يكلف نفسه عناء الاستدلال، واكتفى في العقائد بالظن التقليدي، لم يكن قد

امتثل تكليفه، ولكنّه مع ذلك يكون محكومًا عليه بالإسلام. وبعبارةٍ أدق: إنّ الذين يحصلون على العلم من طريق التقليد، يحكم عليهم بالإسلام؛ وإنْ كانوا مذنبين من حيث إنهم لم يبادروا إلى تحصيل العلم والدليل.[1]

يمكن لنا أن نرجع هذه الآراء الستة في الواقع إلى نظريّتين، وهما:

أ. النظريّة التي تقول باعتبار الحصول على مجرد العلم واليقين في باب أصول الدِين والعقيدة فقط.

ب. الآراء التي تقول بكفاية الحصول على الظنّ واعتباره في أصول الدِين والعقيدة.

ومن بين أنصار الرأي الأوّل، هناك من ذهب إلى اعتبار مجرّد اليقين والعلم الذي يتحقّق من طريق الاستدلال، وهناك من ذهب إلى اعتبار اليقين والعلم الذي يحصل من طريق التقليد أيضًا. ومن بين أنصار الرأي الثاني، هناك من ذهب إلى كفاية المعرفة الظنيّة واعتبارها، الأعم من المعرفة الظنيّة التي تحصل من طريق الاستدلال أو من طريق التقليد، وهناك من ذهب إلى اعتبار مجرّد المعرفة الظنيّة التي تحصل من طريق النظر والاستدلال، وذهب آخرون إلى اعتبار حتّى الظن الحاصل من أخبار الآحاد.

وعلى كلّ حالٍ فإنّ الشيخ الأنصاري في باب أصول الدِين والاعتقاد، إنّما يقول باعتبار العلم من أيّ طريقٍ حصل ـ سواء من طريق الاستدلال والنظر أم من طريق التقليد ـ ولا يعتبر الظنّ كافيًا في هذا الشأن.[2] ومن خلال التدقيق في كلمات

---

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٥٣ ـ ٥٨٤. لا بدّ من التذكير بأنّ الرأي السادس يُنسب إلى الآغا جمال الدين الخونساري في كتابه (المبدأ والمعاد).

٢. م.ن، ص ٥٦٩ ـ ٥٧٠.

الشيخ الأنصاري[١]، يمكن لنا أنْ نستظهر أنّ مراده من العلم هو الجزم (أي المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم، أو اليقين النفسي)، وهذا هو مختار آية الله الشيخ محمّد رضا المظفر أيضًا.[٢]

على الرغم من أنّ الشيخ الأنصاري قد تعرّض إلى بيان مسألة (اعتبار الظنّ في أصول الدين والعقيدة) بنحوٍ صريح، وعمل على جمع مختلف النظريات والآراء في هذه المسألة جمعًا وافيًا، وعلى الرغم من أنّه كان ملتفتًا إلى بحث الميرزا القمّي في القوانين، واستفاد منه كثيرًا، فإنّه مع ذلك كلّه لم يعمل على إيضاح المسألة مورد البحث، وهي: (ما هو المراد من المعرفة اللازمة والكافية)، واكتفى بمجرّد استعراض النظريّات ونقل الآراء في هذا الشأن، ولا لاسيّما نظرية أولئك الذين قالوا بوجوب الوصول إلى العلم في هذا الشأن، بيد أنّه لم يتعرّض إلى بيان ما هو مراد الذين قالوا بوجوب تحصيل العلم، وهل أرادوا بهذا العلم المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، أو المعرفة اليقينيّة بالمعنى الخاص، أو المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم، بمعنى مطلق الجزم أو العلم المتعارف أو الاطمئنان. لكن يمكن أن نؤكّد ما ذكرنا سابقًا ـ في ضوء بعض الشواهد الموجودة في كلامه ـ أنّ مراده من العلم هو مطلق الجزم؛ أي المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم. ولكن يبقى هذا السؤال قابلًا للطرح، وهو: لماذا لا يكون الاطمئنان والعلم المتعارف كافيًا؟

زيادةً على النظريّات والآراء الستّة المتقدّمة، ونظريّة أولئك الذين اشترطوا العلم، يمكن أنْ نضيف إليها نظريّةً أخرى، وهي القول باعتبار العلم المتعارف (الاطمئنان) وكفايته أيضًا، كما يجب البحث وطرح هذا السؤال: هل العلم

---

١. م.ن، ص ٥٧٢ ـ ٥٧٤.

٢. المظفر، عقائد الإماميّة، المقدّمة.

المتعــارف يجب أنْ يحصل من طريق النظر والاســتدلال أو يكفــي ذلك، ويكون معتبرًا حتى إذا حصل من طريق التقليد أيضًا؟

لقد ذكر المحقّق النائيني مسألة اعتبار الظنّ في أصول الدِين والاعتقاد، ومرّ بها سريعًــا قائلًا بأنّ الجواب عنها واضح. فهو يرى وضوح عدم اعتبار الظنّ في مورد أصول الدِين والعقيدة، ويجب الحصول فيها على العلم.[١] لكنّه لم يبيّن ما هو المعنى الــذي أراده من العلم. فهل مراده من العلم هو العلم المتعارف والاطمئنان أو هو اليقين بالمعنى الأعم، أو اليقين بالمعنى الخاصّ، أو اليقين بالمعنى الأخص؟ والمحقق العراقي مع أنّه تعرّض لبيان لمسألة اعتبار الظنّ في أصول الدِين والاعتقاد، إلّا إنّه هو الآخر لم يتعرّض إلى البحث المذكور أيضًا.[٢]

وعلى هذا الأساس فإنّنا في ضوء البحث والتتبع، نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ العلماء المســلمين لم يتعرّضوا إلى المســألة مورد البحث بشكلٍ واضحٍ وصريحٍ؛ بمعنــى أنّهــم لم يبيّنوا ما هو المراد من المعرفة اللازمــة والكافية في الدِين. ومن بين المتكلّمين الشــيعة نجد أنّ الشــخص الوحيد الذي تعرّض إلى بحث هذه المســألة في أثره الكلامي بشــكلٍ صريح، وعمل على بيان رأيه فيها هو شــهيد المحراب آية الله القــاضي الطباطبائي، ومن بين مراجع الشــيعة البارزين لم نجد ســوى المحقّق القمّي؛ فهو الشخص الوحيد الذي بحث هذه المسألة في كتابه الأصولي بالتفصيل وبشكلٍ مستقلٍّ. وقد اختلف رأي هذينِ العالمينِ في هذه المسألة؛ فقد ذهب الشهيد القــاضي الطباطبائي إلى القول بوجوب تحصيــل اليقين بالمعنى الأخص في أصول

١. الكاظمي، فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٢٤.

٢ .العراقي، مقالات الأصول، ص ١٣٥ ـ ١٣٩.

الدِين والاعتقاد، وأمّـا المحقّق القمّي فقد اكتفى بتحصيل الجزم، بل ومجرّد العلم المتعارف. وفيما يأتي سوف نعمل على بيان رأي هذا العالمينِ، ونعمل على تقييمهما.

نظريّة القاضي الطباطبائي

إنّ الشهيد القاضي الطباطبائي يقول صراحة بوجوب تحصيل العلم واليقين في حقل العقائد، وقال بأنّ المراد من العلم هو المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، وإليك نصّ كلامه في هذا الشأن:

«المراد بالمعرفة العلم الخاصّ؛ وهو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت»[١].

وهو في ضوء ذلك يرى أنّ أصول الدِين الخمسـة في التشـيّع تقوم على العلم واليقين، فالتقليد لذلك لايكـون مشروعًا فيها؛ لأنّه لا يفيد مثل هذه الدرجة من العلم والمعرفة.

وقد استدلّ على هذا المدّعى ـ وهو عدم مشروعيّة التقليد في الأمور الاعتقاديّة ـ قائلًا: إنّ الإنسـان من خلال مشـاهدته مختلف الآراء، لا يكون أمامه سوى أربعة طرق: فهو إمّا أن لا يلتزم بأيّ واحدٍ منها، ويبقى على عدم اعتقاده؛ أو أنْ يلتزم بها جميعًـا؛ أو أنْ يلتزم ببعضها دون أن يكون هناك مرجّح لها على غيرها، أو أنْ يكون التزامه ببعضها مسـتندًا إلى الدليل والمرجّح. ومن الواضح أنّ الشقّ الأول من بين هذه الشقوق الأربعة واضح البطلان؛ إذ نحن مكلّفون بالسعي من أجل الحصول على المعرفة. والشقّ الثاني يستلزم وقوع الإنسان في التناقض والتهافت عند التزامه بمختلف الآراء بما فيها الآراء المتناقضة والمتهافتة، ولا شكّ في أنّ هذا الأمر باطل ومستحيل التحقّق. والشقّ الثالث باطل أيضًا؛ لبطلان الترجيح من دون مرجّح.

---

١. السيوري الحلّي، اللوامع الإلهيّة، ص ١١ (الهامش).

فلا يبقى في البين سوى الشقّ الرابع؛ حيث يتم فيه الالتزام ببعض الآراء دون بعضها الآخر، استنادًا إلى بعض الأسباب والأدلّة والمرجّحات، وهذا أمرٌ ممكنٌ وليس بمحال. وهذا المرجّح هو العلم واليقين بالمعنى الأخص، وأمّا الظن فهو مثل الشكّ؛ فلا يكون معتبرًا.

وبذلك فهو يرى أنّ التقليد في أصول العقائد ليس مشروعًا؛ لأنّ التقليد إنّما يفيد الظن، والظنّ في حكم الشكّ، وليس له أيّ اعتبار. وحتى إذا كان التقليد مفيدًا للعلم، كما هو الحال بالنسبة إلى كثيرٍ من حالات التقليد، إلا أنّه مع ذلك لا يكون مشروعًا حتى في مثل هذه الحالة؛ لأنّ العلم الذي يحصل بوساطة التقليد إنّما هو من العلم العادي والمتعارف. والعلم العادي هو الاطمئنان والظن الاطمئناني. ومن هنا فإنّ احتمال الخلاف فيه محتمل، في حين أنّ المطلوب في أصول الاعتقاد هو العلم اليقيني، الذي لا يكون فيه احتمال الخلاف مقبولًا. وعليه فإنّ المهم في البين هو تحصيل العلم اليقيني، ولمّا كان هذا النوع من العلم لا يحصل بوساطة التقليد، فإنّه لا يكون مشروعًا. ولو كان التقليد مفيدًا لمثل هذه المرتبة من المعرفة، أمكن الاستناد إليه في أصول الدِين. إلا أنّ التقليد عاجزٌ عن إفادة مثل هذه المرتبة من المعرفة.[١]

والنتيجة التي يصل إليها هذا العالم والمفكّر من استدلاله المتقدّم، هي أنّ الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في أصول الدِين والاعتقاد، أمرٌ واجبٌ ولازم. ولكن هل الاستدلال المذكور يعطي مثل هذه النتيجة؟ أم هو يؤدّي إلى نتيجةٍ أخرى؟ يبدو أنّ غاية ما يتمّ إثباته بهذا الاستدلال هو عدم كفاية الظن الاطمئناني (الاطمئنان) الذي هو ذات العلم المتعارف في أصول الدِين والعقيدة. إنّ المعرفة الواجبة والكافية في أصول الدِين والاعتقاد هو اليقين النفسي أو مطلق الجزم.

---

١. م.ن، ص ٦ (الهامش رقم: ١)، وص ٧ (الهامش رقم: ١).

إنّ الاستدلال المذكور ينسجم حتّى مع اليقين النفسي (المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعـم) أيضًا. ومن هنا فإنّه بالحصول على المعرفـة الجازمة واليقين بالمعنى الأعم بأصول الدِين والاعتقاد، يتحقّق التكليف المعرفي. وبذلك فإنّ الاستدلال المذكور لا يثبـت وجوب الحصول على المعرفـة اليقينيّة بالمعنى الأخـص في أصول الدِين والاعتقاد، ولا سـيّما بالنظر إلى أنّـه قد التزم بأنّ التقليـد إذا كان يورث اليقين في أصول الدِين والعقيدة، فسوف يكون مشروعًا وكافيًا.

وثانيًـا: إنّ عامّة الناس من المؤمنين إنّما يكون إيمانهم مسـتندًا إلى المعرفة، وإنّ معرفتهم حاصلة مـن الدليل. فهل الأدلة التي أقاموها وحصلوا بوسـاطتها على المعرفـة وجعلوها مبنى وأساسًـا لإيمانهم، تفيـد اليقين بالمعنـى الأخص؟ وهل يمكنهـم حقًّا أنْ يفهموا الأدلّة المفيدة لليقين بالمعنى الأخص؟ من خلال الرجوع إلى الأدلّة التي يقيمها عامّة الناس في أصول الدِين والعقيدة، بل من خلال الرجوع إلى أكثر الأدلّة التي يعرضها الكتاب والسُـنّة على عامّة الناس، ندرك أنّها إنّما تفيد العلم المتعارف أو ـ في الحدّ الأقصى ـ مطلق الجزم (اليقين بالمعنى الأعم)، ولا تفيد المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص. ولو تمّ إلزام عامّة الناس بتحصيل هذه المرتبة من العلـم والمعرفة، وجب أن نعدّهـم غير مؤمنين بأجمعهـم، أو أن نعدّهم ـ في الحدّ الأدنى ـ مذنبين من هذه الناحية. فهل يمكن الالتزام بمثل هذا المحذور؟!

وثالثًـا: إذا كان العلـم المتعـارف والاطمئنـان في منطق العقلاء يعـدُّ حجّةً في الأمـور المهمّة أيضًا؛ فلـماذا نحجم عن اعتبار هذه المرتبة مـن العلم في أصول الدِين الاعتقاديّة؟

ورابعًا: بالإضافة إلى استحالة الحصول على اليقين بالمعنى الأخص بالنسبة إلى

الجميـع، فإنه لا يمكن الحصول على هذه المرتبـة من المعرفة في جميع حقول المعرفة الدينيّة والقضايا الدينيّة أيضًا.

وعلى كلّ حالٍ، فإنّ الإيمان وإنْ كان من وجهة نظرنا يقوم على العلم والمعرفة، إلا أنّ المـراد من العلم والمعرفة هو الاطمئنان أو العلم المتعارف، وفي الحدّ الأقصى اليقين بالمعنـى الأعم (الجزم). إنّ قيام الإيمان على العلـم والمعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في القضايا التي يمكن فيها الحصول على هذه الدرجة من العلم والمعرفة، تستلزم التكليف الحرجي والشاق، وتوجب العسر، وهذا النوع من التكليف منتفٍ في شريعة الإسلام، وفي الموارد التي يستحيل تحصيل هذه المرتبة من العلم والمعرفة يكون التكليف بتحصيل ذلك تكليفًا بغير المقدور، وهو قبيحٌ من الناحية العقليّة، وباطلٌ من الناحية الشرعيّة.

نظرية المحقق القمّي

في قبال رؤية القاضي الطباطبائـي ـ الذي قال بوجوب تحصيل العلم واليقين في أصـول الدِين والعقيدة، وصرّح بأنّ المراد مـن العلم واليقين هو اليقين بالمعنى الأخـص ـ ذهب المـيرزا القمّي (م: ١٢٣١ هـ) إلى التصريح مـرارًا بنفي ضرورة الحصـول على اليقين بالمعنى الأخـص، وأصرّ على كفاية الجـزم والعلم المتعارف (الاطمئنان). ويمكن القول إنّ من بين المفكّرين المسلمين ـ في حدود تتبعنا ـ لم نجد من تناول مسـألة المعرفة الكافية واللازمة في الدِين بشكلٍ منفصلٍ ومستقلّ، وبيّن موقفه منها بشكلٍ واضحٍ وصريح، سوى الميرزا القمّي. فقد عمد في أهمّ كتاب له بعنوان (القوانين المُحْكَمة في الأصول) إلى الفصل بين ثلاث مسائل، وهي:

١. هل تجب معرفة الله؟

٢. على فرض وجوب معرفة الله، فهل هذا الوجوب تكليفٌ عقليٌّ أم شرعيّ؟

٣. وبغض النظر عن كون وجوب المعرفة تكليفًا عقليًّا أم شرعيًّا، فهل يتم امتثال هذا التكليف بالتقليد، أم يجب على الشخص أنْ يجتهد ويستدلّ بنفسه على ذلك؟ وفي حالة وجوب النظر والاجتهاد، فهل يكفي مجرّد الظن، أم يجب الحصول على القطع واليقين؟ ولو قبلنا بهذا الرأي القائل بوجوب الحصول على القطع واليقين، فهل يكفي مطلق الجزم، أم يجب الحصول على اليقين المضاعف، بمعنى الجزم الثابت المتطابق مع الواقع؟ وفي حالة كفاية الوصول إلى مطلق الجزم، فهل يجب أنْ يكون صادقًا ومتطابقًا مع الواقع أم لا[1]؟

إنّ الميرزا القمّي قد تعرّض في مقدّمته إلى نقد الاستدلال بالآيات، وبحث في معنى اليقين والعلم في القرآن الكريم، ليصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ تلك الكلمات قد استعملت في القرآن الكريم بمعانيها اللغويّة، دون معانيها الاصطلاحيّة. ومن هنا فإنّ العلم واليقين في القرآن بمعنى الجزم وزوال الشكّ وعدم التردّد، وليس الاعتقاد الجازم الثابت المتطابق مع الواقع؛ وقال في ذلك ما نصّه:

«ثم إن هذه الآيات وما في معناها لا تدلّ على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى أنه حقيقة فيه عرفًا ولغة ممنوعة بل القدر المسلّم من العُرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل؛ فقد تراهم يفسّرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك»[2].

بل إنّه في نقده الثالث للاستدلال بالآيات، ردّ على هذا الادّعاء القائل بإرادة اليقين بالمعنى الأخص من مفردة العلم واليقين في القرآن، واستدلّ على مدّعاه بأنّ المعنى الحقيقي لهذه المفردات هو المعنى اللغوي دون الاصطلاحي. ومن هنا فإنّه

---

١. المحقّق القمّي، القوانين المحكمة في الأصول، ج ٢، ص ١٧٣: «واعلم أن ههنا مقامات: ...».

٢. م ن، ص ١٧٦.

مع وجود المعنى الحقيقي وعدم وجود القرينة على الخلاف، لا يمكن رفع اليد عن المعنى الحقيقي للمفردة وحملها على المعنى المجازي. ولكي يثبت أنّ المعنى الحقيقي للعلم واليقين هو الجزم، استشهد بالقرآن الكريم نفسه، فقال في هذا الشأن:

«ثالثًا: منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح؛ لمنع كونه حقيقةً فيه، بل هو حقيقةٌ في الجزم، والجزم المطابق وإنْ أمكن زواله بالتشكيك، وهم لا يرضون به. ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكايةً عن يوسف وإخوته: ﴿ارْجِعُوا إِلَى أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا...﴾[١]»[٢].

وفي نقد التمسّك بالإجماع، قد ذكر المحقّق القمّي بعض كبار العلماء المخالفين لهذا الإجماع من أمثال: الشيخ الطوسي، والمحقّق الأردبيلي، والشيخ البهائي، الذين قالوا بكفاية الظنّ في أصول الدِين والعقيدة. بل إنّ الشيخ البهائي رأى أنّ إقامة أصل الدِين والاعتقاد على اليقين مُشكِلٌ:

«إنّ الظاهر من كلام جماعةٍ من الأعلام كفاية الظنّ، وهو المستفاد من كلام المحقّق الطوسي في بعض رسائله المنسوبة إليه، ونقل عن فصوله أيضًا، وكذلك المولى الورع المقدّس الأردبيلي ﵀ وهو الظاهر من شيخنا المحقّق البهائي، حيث قال: اشتراط القطع في أصول الدِين مُشكِلٌ ...»[٣].

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ المحقق القمّي يذكّر ويقول بأنّنا حتى إذا جعلنا تحصيل اليقين في أصول الدِين والاعتقاد واجبًا، يجب علينا أنْ نلتفت إلى أنّ حصول جميع الأشخاص على اليقين في جميع العقائد غير ممكن. فإنّ بعضهم لا يمتلك القدرة على

---

١. يوسف: ٨١.

٢. المحقّق القمّي، القوانين المحكمة في الأصول، ج ٢، ص ١٧٧.

٣. م ن، ص ١٨٠.

تحصيـل هذا اليقين ولا يمكن له الاسـتعانة بالأدلّة المفيدة لليقـين، كما أنّه لا يمكن الحصول على المعرفة اليقينيّة بالنسبة إلى المسائل بسبب خصوصيّتها أو موقعيّتها الخاصّة:

«وقد عرفت وسـتعرف أنّ القـول بأنّ أدلّة المعارف كلّهـا ممّا يوجب اليقين، حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء، وأنّ عدم الإصابة [إلى الواقع] كاشف عن التقصير غير تام. ولو سُلّم فإنّما يسلّم في بعض مجملات المعارف لا في كلّها ... وفي العلماء الكاملين لا غيرهم، فالأحسـن أنْ يجعـل محلّ النزاع هي هذه الصورة [أي صورة التمكّن من تحصيل العلم واليقين] وأنّ المراد هل يجب النظر المحصّل للقطع في صورة إمكان حصوله أم يجوز الاكتفاء بالظنّ الحاصل له ...»[1].

وعلى كلّ حالٍ فإنّ المحقّق القمّي بعد بيان مسـألة المعرفة اللازمة في الاعتقاد الدينـي، قد صرّح في أكثر من موضـعٍ بعدم لزوم تحصيل المعرفـة اليقينيّة بالمعنى الأخص؛ أي الاعتقاد الجازم الثابت المتطابق مع الواقع، وقال في ذلك ما نصّه:

«وأما لزوم تحصيل اليقـين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقًا، فهو في غاية البعد»[2].

إذ ليس هناك دليلٌ يوجب الحصول على مثل هذه المرتبة من المعرفة:

«إنّ الجزم المطلق يكفي في سـقوط الإثم مع عدم التقصير إذا حصل له الجزم، ويكتفـى بالظنّ إذا لم يمكنه الجـزم، ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بتفاصيله الخاص المسمّى باليقين في الاصطلاح، وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع، ولا تحصيل ما يقبله، ولكن كان مطابقًا للواقع ...»[3].

---

١. م ن، ص ١٧٢.

٢. م.ن، ص ١٧٢، وص ١٧٣ ـ ١٨١.

٣. م ن، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

بل إنّ اللازم هو مجرّد الاطمئنان فقط، وهو حالةٌ نفسانيّةٌ يتم حصول الطمأنينة لدى النفس بحصولها:

«إذا سأل سائل: هل يجب في الدليل أنْ يفيد اليقين، أعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، أو يكفي مطلق الجزم، أو يكفي مطلق الظن؟ فنقول: يكفي ما يطمئن به النفس»[١].

إنّ تحقّق هذه الحالة لا يقوم على اليقين بالمعنى الأخص أو اليقين بالمعنى الخاص أو اليقين بالمعنى الأعم (الجزم واليقين النفسي)، بل تحصل من طريق الاطمئنان والعلم المتعارف أيضًا.

ما تقدّم كان نظرةً عابرةً إلى رأي المحقّق القمّي، وبيان خلاصة حلّه لهذه المسألة.[٢] وفيما يأتي يجب علينا في قسمٍ آخر أنْ نبحث هذه المسألة من زاويةٍ دينيّةٍ، وأنْ نعمل على بيان أدلّة النظريّة التي نختارها. وبعد بيان المسألة الثالثة، سوف نعود إلى هذه المسألة مجدّدًا، ونبحثها من زاويةٍ دينيّةٍ. ولا بأس بالإشارة هنا إلى أنّه من خلال الإطلالة الإجماليّة على الأدلّة المذكورة، يبدو أنّه يكفي حصول الاطمئنان أو العلم المتعارف في جميع أبعاد وأقسام الدِين، حتى في باب القضايا التي يمكن الحصول فيها على اليقين بالمعنى الأخص. إلّا إذا كان الشخص يواجه وضعًا غير عاديّ وغير متعارفٍ كما هو الحال عند الشكّاك. وفي مثل هذه الحالة يجب عليه أن يعمل على

---

١. م ن، ص ١٩٨.

٢. ربما أمكن نسبة هذا الرأي إلى الشهيد الثاني، واستظهاره من هذه العبارة؛ إذ يقول: «وإنّما الواجب من ذلك إقامة ما تطمئن به النفس بحسب استعدادها، ويسكن إليه القلب بحيث يمنع من تطرّق الشبهة عن عقيدة المكلف، ويخرج به عن التقليد البحت والعمى الصرف ...»، الشهيد الثاني، المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفيّة، ص ٤٥.

تحصيل مثل هذه الدرجة من المعرفة في القضايا التي يمكن الحصول في موردها على اليقين بالمعنى الأخص.

النتيجة

في معرض الجواب عن المسألة الأساسيّة الثانية في حقل المعرفة الدينيّة، أي وجوب الحصول على اليقين بالمعنى الأخص؛ حيث يكون الحصول على هذا المستوى من المعرفة ممكنًا، يجب القول: على الرغم من إمكان الحصول على هذه الدرجة من المعرفة، والقدرة على تقييم المفاهيم الدينيّة في هذه الحقول بالأسلوب المعرفي المطلق الذي اخترناه، لا يكون الحصول على هذه الدرجة العليا من المعرفة في حدّ ذاته في الوضع العادي لازمًا، ويمكن الاكتفاء بالاطمئنان والعلم المتعارف في جميع أبعاد الدِين، بما في ذلك العقائد والأخلاق وما إلى ذلك. نعم، إذا كان الشخص مصابًا بهاجس الشكّ، ولا يستطيع الحصول في تعاليم الدِين الاعتقاديّة على الجزم والعلم المتعارف، يمكن القول بشأنه: إنّ العقل يحكم بأنّ عليه السعي والعمل على رفع شكّه، حتّى إذا توقّف رفعُ شكّه على تحصيل المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص. ومن الواضح أنّ حكم العقل بوجوب تحصيل هذه المرتبة من المعرفة إنّما يتعلّق بالأبعاد التي يكون الحصول عليها ممكنًا. ولكي نعمل على بيان أدلّة الرأي المختار بالتفصيل، يتعيّن علينا أنْ نلقي نظرةً دينيّةً على هذه المسألة. وبعد بيان الجواب عن المسألة الثالثة، سوف نتعرّض إلى هذه المسألة المهمّة في قسمٍ آخر.

الفصل الرابع

معيار صدق القضايا الدينيّة

لقــد توصّلنا في الفصــل الثاني إلى هذه النتيجة، وهــي أنّ الوصول إلى المعرفة اليقينيّــة في بعض أجزاء الدِين أمرٌ ممكن. كما توصّلنــا في الفصل الثالث إلى نتيجةٍ أخــرى، وهي أنّــه حيث لا يكون تحصيل هــذه المرتبة من المعرفة أمــرًا ممكنًا، فلا يكــون تحصيلها واجبًا، بل يكفــي تحصيل مجرّد العلم المتعــارف (الاطمئنان)، أو اليقين النفسي (الجزم) في الحدّ الأقصى. أمّا الآن فنحن نواجه ســؤالًا أساســيًّا وفي غاية التعقيد؛ إذ يقول هذا السؤال: في حالة كفاية العلم المتعارف أو اليقين النفسي، كيف يمكن إثبات صدق هذا النوع من المعارف المقرونة بالجهل المركّب، وتنسجم مع عدم المطابقة مع الواقع أيضًا؟ وهل هناك طريقٌ إلى إحراز صدق هذا النوع من القضايا؟ وما هو المعيار في صدقها؟

يبدو أنّ هذه المســألة هي من أعقد المسائل التي واجهت البشريّة منذ القِدم إلى هذه اللحظة. ويمكــن الإجابة عنها باختصار على النحو الآتي: إنّ القضايا الدينيّة تنقسم إلى قسمينِ رئيسينِ:

١. القضايا التعبّدية.

٢. القضايا غير التعبّدية.

إنّ المــراد من القضايا التعبّديــة في الدِين هي القضايا التــي يكون الطريق إلى

معرفتها منحصرًا بالأدلة النقليّة، فليس لدينا طريقٌ إلى معرفتها سوى الأدلة النقليّة. والدليـل على هذه القضايا هي الأدلة النقليّة المعـبّرة عن قول المعصوم عليه السلام وفعله. فمن طريق تلك الأدلّة يمكن لنا التعرّف على تلك القضايا، من قبيل أكثر الأحكام العمليّة في الدِين، مثل عدد ركعات الصلاة، ووجوب الحمد والسـورة في الركعة الأولى والركعة الثانية، وهكذا.

وبهذا التعريف يتضح معنى عبارة (القضايـا غير التعبّدية). فإنّ هذه الطائفة من القضايا، هي من القضايا التي يمكن التعرّف عليها من طريق العقل (من خلال الاستعانة بالحسّ أو من دون الاستعانة به). ومن الواضح أنّ هذا المصطلح يختلف عـن مصطلح التعبّدي في علـم الأصول ـ الذي يعني التكليـف القائم على قصد القربة ـ اختلافًا أساسـيًا. إنّ المصطلح مورد البحث بالإضافة إلى الأحكام يشمل طائفةً من الأصول الاعتقاديّة، والقيَم الأخلاقيّة التي يتمّ إثباتها بالأدلة النقليّة.

إنّ معيـار أو طريق إحراز صدق القضايا التعبّدية، يتم من خلال إرجاعها إلى قضايا الطائفة الثانية؛ أي القضايا غير التعبّدية. إنّ أكثر أحكام الدِين وبعض الفروع الأخلاقيّة والاعتقاديّة هي مـن القضايا التعبّدية، يمكن إرجاعها إلى القضايا غير التعبّدية من الدِين؛ لأنّ تعبّدنا ضارب بجذوره في تعقّلنا وعقلانيتنا، وأنّ وقضايا الدِين التعبّدية وأحكامه تقوم على القضايا غير التعبّدية في الأنثروبولوجيا والمصير والهدايـة ومعرفة الله الدينيّـة. وبذلك فإنّ معيار صدق القضايـا الدينيّة التعبّدية، يكمن في إرجاعها إلى القضايا الدينيّة غير التعبّدية. إن القضايا التعبّدية سواء أكانت ظنيـة أم جزميّة (يقينيّة بالمعنى الأعم) ـ وبعبارةٍ أخرى سـواء تمّ إثباتها من طريق الظنون المعتبرة أم من طريق الأدلّة المفيدة لليقين بالمعنى الأعم ـ فهي تمتدّ بجذورها في التعقّل، وتقوم على القضايا الدينيّة غير التعبّدية.

وهنا يرد هذا السؤال القائل: كيف يمكن تقييم هذا النوع من القضايا، والعمل على إحراز صدقها؟ يمكن القول باختصار: إنّ القضايا الدينيّة غير التعبّدية إذا كانت عقليّةً وسابقةً، من قبيل: (إنّ الله موجود) أو (إنّ الله عالمٌ وقادرٌ مطلق)، كان معيار صدقها يكمن في إرجاعها إلى البديهيّات الأوّليّة، وإنْ كانت لاحقة، فإنْ تمّ إرجاعها إلى البديهيّات الأوليّة، كان صدقها يقينيًّا ومُحرزًا بلا تردد.[١]

بيد إنّنا في هذا الحل نواجه معضلةً أساسيّة. فمن ناحية ـ كما سبق أنْ ذكرنا ـ لا يمكن الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في بعض أجزاء الدِين، التي يكون احتمال الخطأ فيها منتفيًا ومعدومًا؛ وذلك لأنّها لا تقبل الاستدلال، ولا يمكن إثباتها بالدليل والبرهان. ونتيجةً لذلك فلا يمكن الوصول فيها إلّا إلى إلى مجرّد العلم المتعارف (الاطمئنان)، أو اليقين النفسي (الجزم) في الحدّ الأقصى. ومن ناحيةٍ أخرى حتى لو أمكن الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، لا يكون تحصيل هذا النوع من المعرفة لازمًا؛ إذ تحصيل هذه المرتبة من المعرفة ـ كما سبق أن ذكرنا ـ غير ممكنٍ لكل الناس. فلا يمكن لجميع الناس تحصيل هذا النوع من المعرفة في الموارد التي يكون الحصول على اليقين بالمعنى الأخص ممكنًا لبعض الأشخاص.

وعلى هذا الأساس فإنّ هذا الرأي المذكور يستلزم هذه المسألة المعقدة والصعبة، وهي: ما هو الحل المعرفي الذي نمتلكه لتقييم هذا النوع من المعارف وضبطه؟ فلو كان العلم المتعارف، بل اليقين النفسي والجزم في معرفة القضايا الدينيّة كافيًا، فإنّ هذا الأمر سوف يؤدّي إلى نوعٍ من الفوضى والهرج والمرج المعرفي أو التعدّدية المعرفيّة، ويلزم من ذلك أنْ يستطيع كلّ شخصٍ أنْ يدّعي حصوله على الجزم أو الاطمئنان، ويعمل بذلك على تصحيح مدّعاه في باب الدِين!

١. يُنظر للمزيد من التوضيح: حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل التاسع.

الاعتبار والكاشفيّة الذاتيّة لليقين

ربما أمكن حلّ هذه المشكلة المتقدّمة من خلال الاستعانة ببحث ذاتيّة الحُجيّة في الأدلّة اليقينيّة، وعودة حجيّة سائر الأدلة الأخرى إليها، والقول بأنّ حُجيّة الأدلّة غير اليقينيّة مثل الأمارات والأصول العمليّة تقوم على الأدلّة اليقينيّة والقطعيّة، وتكتسب اعتبارها من الأدلّة اليقينيّة. وأمّا حجيّة الأدلة اليقينيّة واعتبارها فهي تعود إلى ذاتها، ولا تقوم على أمرٍ آخر من خارج ذاتها. وقد أفاد المحقّق النائيني هذا المبنى باختصار على النحو الآتي:

«طريقيّة كلّ شيءٍ لا بدّ أن تنتهي إلى ما بالذات، وإلا لزم التسلسل. وممّا ذكرنا يُعلم أنّ نفي الطريقيّة والحُجيّة عن القطع أيضًا لا يُعقل؛ إذ لا يمكن شرعًا سلب ما هو من لوازم الذات، مضافًا إلى لزوم التناقض ...»[١].

لقد حصلت عمليات نقضٍ وإبرامٍ للمبنى المذكور، وأُجريت عليه بعض الإصلاحات؛ فإنّ الحُجيّة من جهةٍ أمرٌ اعتباريّ وتشريعيّ، وإنّ الطريقيّة والكاشفيّة واليقين من الأمور التكوينية. ولا معنى لأن تكون الحُجيّة ذاتيّةً أو لازمةً لذات الكاشفيّة والطريقيّة أو اليقين. كيف يمكن تصور أنّ الحُجيّة التي هي أمرٌ اعتباريّ، ذاتيّةٌ أو لازمةٌ لذات القطع؟[٢] ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الكاشفيّة عن الواقع ليس من ذاتيّات القطع واليقين؛ إذ يجوز الخطأ في القطع واليقين النفسي، فلا يتطابق مع الواقع أحيانًا. لو كانت الكاشفيّة عن الواقع من ذاتيّات القطع، لما كان وقوع الخطأ والاشتباه وعدم الوصول إلى الواقع في موردها قابلًا للتصوّر. توضيح ذلك أنّ القطع واليقين من أقسام الإدراك الحصولي. ومع أنّ العلم الحصولي في الواقع

---

١. الكاظمي، فوائد الأصول، ج ٣، ص ٧.

٢. حسين زاده، دراسات في أصول الفقه، ص ٦؛ الطباطبائي، الحاشية على كفاية الأصول، ص ١٧٩.

نورٌ، وعينُ الطريقيّة والانكشـاف، ولكن يمكن لهذا الإدراك أنْ يكون متطابقًا مع الواقـع، أو لا يكون متطابقًـا مع الواقع. وإنّ عدم مطابقتـه للواقع لا يخرجه عن كونه علمًا وإدراكًا، والذي هو عين الكاشفيّة والطريقيّة. وبذلك فإنّ حقيقة اليقين والقطع هي الكاشـفيّة، وليس الكاشـفيّة عن الواقع، وكذلـك فإنّ حقيقة القطع واليقين هـي الطريقيّة، ولكن ليس الطريقيّة إلى الواقـع. إنّ ما هو ذاتي القطع هو الكاشفيّة، وليس الكاشفيّة عن الواقع.

بالنظـر إلى ما تقدّم، يتّضح أنّ الحُجيّة ليسـت من اللـوازم الذاتيّة للقطع، بل الحُجيّة أمرٌ اعتباريّ وتشريعيّ، والكاشـفيّة والطريقيّة أمرٌ تكويني وغير اعتباري، ولا ملازمة بين ذاتيّة الكاشفيّة والحجيّة في اليقين. ولمّا كانت حجيّة القطع واليقين اعتباريّـة وتشريعيّة، فإنّ نفـي الحجيّة عنهما في بعض المـوارد ممكنًا، كما هو الحال بالنسـبة إلى اليقين الناتج عن الوسـواس، أو اليقين الحاصل من طريق القياس في المصطلح الفقهي.[١]

والحاصل أنّه على أسـاس المبنى الأول تكـون الحُجيّة والكاشـفيّة التكوينيّة من ذاتيّات اليقين، بل هي عين اليقين. وأمّا على أسـاس المبنى الثاني، فالحُجيّة أمرٌ اعتباريّ وتشريعيّ. وعلى الرغم من اختلاف كلا المبنيين في هذه الناحية؛ إذ تكون الحُجيّة بلحاظ أحد المبنيين ذاتيّة لليقين والأدلّة اليقينيّة، وبلحاظ المبنى الآخر تكون حُجيّـة اليقين اعتباريّة، فـإنّ كلا هذين المبنيين يشـتركان في أنّ حجيّة الأدلّة غير اليقينيّة تكون حجيّـةً بالغير. وبذلك يتمّ إرجاع الاعتبـار والقيمة المعرفيّة للأدلّة غير اليقينيّة إلى الأدلة اليقينيّة.

وبالنظـر إلى ما تقدّم، يمكن بيان قيمة المعرفة في المعارف الدينيّة، على أسـاس

---

١. م ن.

الحجّة في المصطلح الأصولي، فإنّ للحجّة استعمالاتٍ ومصطلحاتٍ متعدّدة، من بينها المعنى الاصطلاحي في الأصول والفقه، إنّ الحجّة في هذا النوع من العلوم بمعنى (الأمر المُنجِّز والمُعذِّر)؛ بمعنى أنّ معرفة المكلَّف لقضيّةٍ دينيّةٍ ما ـ التي هي حجّة بحسب الفرض ـ إذا كانت متطابقةً مع الواقع، كان التكليف مُنجَّزًا عليه، ولو لم يمتثل التكليف كان مستحقًّا للعقاب، وإنْ كان قد أخطأ ولم يكن علمه متطابقًا مع الواقع، فإنّه على الرغم من عدم إصابته للواقع، يكون معذورًا. بالنظر إلى تفسير الحجيّة ندرك أنّها كلمةٌ ذات مفهومٍ معياريّ. إنّ الحُجيّة ناظرةٌ إلى المسؤوليّة وتحتوي على وظيفةٍ تكليفيّةٍ؛ وبذلك فإنّ الحُجيّة في حقل المعرفة الدينيّة تعني أنّ التكليف متوجّهٌ إلينا وأنّ علينا القيام بهذا التكليف تجاه مسؤوليتنا وديننا بشكلٍ صحيح. فبعد أنْ نؤمن بالمبدأ والمعاد، ونلتفت إلى هذا الأصل القائل بأنّنا مسؤولون ومكلَّفون أمام الله سبحانه وتعالى، يجب علينا أن نقوم بمسؤوليتنا المعرفيّة بنحوٍ صحيح. وإن المسؤولية وأداء التكليف الديني يتحقق من طريق الحجيّة. وكما ذكرنا فإنّ الحجّة بالمعنى الأولي لها، تعني المُنجِّز والمُعذِّر. فلو أنّ دليلًا أوصلنا إلى الواقع، وأدى دوره على خير وجهٍ، كان منجِّزًا، وإنْ أخطأ الواقع كان معذِّرًا.

وعلى هذا فإنّ قيمة المعرفة والتوجيه المعرفي في القضايا الدينيّة أمرٌ معياريّ استنتاجي. بمعنى أنّ العلم بكلّ واحدةٍ من القضايا الدينيّة، إذا كان مورثًا للاطمئنان وكان من قبيل الظنّ المعتبر وما إلى ذلك، كان اعتباره بسبب قيامه على الأدلة اليقينيّة واستناده إليها، كما أنّ اعتبار الأدلّة اليقينيّة يعود إلى يقينيّتها، بمعنى أنّها حُجّة في حدّ ذاتها ولا تحتاج إلى جعْلٍ للحُجيّة. ومن هنا فإنّ اعتبارها يقوم على أساس استنتاجها من الأدلّة اليقينيّة؛ كما أنّ معياريّتها تأتي من وجوب العمل

بالوظيفة المعرفيّة تجاه التكليف على خير وجهٍ والاستناد إلى دليلٍ معتبر. ومن هنا فإنّ العالم لو أخطأ كان معذورًا ولا شيء عليه.

إنّ الظنون والأدلّة الظنيّة حتى إذا كانت معتبرةً وحجّةً، فإنّ احتمال الخطأ يبقى قائمًا، بل إنّ تحققه مسلَّمٌ ولا شكّ فيه في الجملة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإنّ المراد من القطع واليقين في الأدلة القطعيّة واليقينيّة إمّا العلم المتعارف الذي يتمّ التعبير عنه بالاطمئنان، أو العلم والقطع بمعنى الجزم الذي يتم التعبير عنه باليقين النفسي. ومن الواضح أنّ الخطأ محتملٌ في كلا الموردين سواء في الاطمئنان والعلم المتعارف أم الجزم واليقين النفسي. وبذلك فإنّ الجزم واليقين النفسي قد يقترن بالخطأ أيضًا، وتارةً يكون هذا النوع من اليقين من الجهل المركَّب الذي لا يوصلنا إلى الواقع.

إن تجويز الخطأ في المعارف الدينيّة غير الضروريّة وغير المسلَّمة، يعني أنّ المهم في هذا القسم هو الحصول على الحُجيّة، وإنّما نكون قد قمنا بوظيفتنا المعرفيّة على خير وجهٍ إذا لم نقصّر في معرفة الأدلّة المعتبرة، والتحقيق فيها. وبذلك يكون الدليل الذي نصل إليه حُجّةً علينا. وإنّ هذه الحُجّة إذا أوصلتنا إلى الواقع كانت منجِّزة وإلّا فهي معذّرة. وفي الأبعاد الخلافيّة والظنيّة من الأحكام قد يذهب بعض الأشخاص إلى رأي، ويذهب آخرون إلى اختيار نظريّةٍ أخرى، وبذلك نحصل على أربعة أقوالٍ أو خمسة في المسألة. وفي الوقت نفسه قد تكون جميع هذه الأقوال على خطأ، وغير مصيبةٍ للواقع. ولكن لو كانوا بأجمعهم قد عملوا بمسؤوليتهم المعرفيّة ولم يقصّروا في القيام بها، كانوا مأجورين جميعًا؛ ومن هنا يمكن القول بنوعٍ من التعدّديّة في حقل المعارف الدينيّة الظنيّة والاطمئنانيّة المعتبرة، إلّا إنّ هذه التعدّدية لا تقوم على البنية المعرفيّة وأدوات المعرفة والأطر الثقافيّة للأشخاص، وإنّما هي

ناشــئةٌ من شــحّ في الأدلة. إنّ قلّة بعض الأدلة أو ضعفها في حقل معارفنا الدينيّة، هو الذي يدفعنا نحو القول بهذه التعدّدية.

إنّ التحليل الذي تمّ تقديمه يقوم على رؤيةٍ مفادها أنّ نكتفي في الحصول على المعــارف الدينيّة بمجرّد الجزم (اليقين النفسي)، أو العلم المتعارف (الاطمئنان) أو الظنون المعتبرة؛ وكأنّما يمكن الاستناد إلى اليقين المنطقي (اليقين بالمعنى الأخص) أيضًا، والحصول على بعض المعارف الدينيّة من هذا الطريق؛ وبذلك يمكن تحليل المســألة بالنظــر إلى اليقين المنطقي. ومــن الواضح أنّه في هذه الحالــة؛ أي في حالة اســتناد المعرفة الدينيّة إلى اليقين المنطقي، ســوف يرتفع الإشكال، بل على أساس هذا التحليل وطريقة الحلّ الجديدة، يمكن القول: بالإضافة إلى المعارف اليقينيّة في الدِيــن، فإنّ بعض المعارف الدينيّة التي يُحصل عليها من طريق الأمارات والظنون المعتبرة، سوف يكون اعتبارها يقينيًّا أيضًا؛ وذلك لأنّ اعتبارها قد ثبت وتمّ إحرازه من طريق الأدلة الأربعة: الكتاب، والسُــنّة، والإجماع، والعقل. فإنّ مجموع الأدلّة المتقدّمــة تفيد اليقين المنطقي، وعلى هذا الأســاس نعلم يقينًــا أنّ بعض الأمارات والظنون معتبرةً، وأنّ اعتبارها مستندٌ إلى اليقين المنطقي، وليس إلى اليقين النفسي. إنّ مسار الاعتبار في الدِين يجري على النحو الآتي:

١. العقل + اعتبار قول النبي والإمام = مرجعيّة النبي والإمام

٢. مرجعيّة النبي والإمام + اعتبار الحواس (سماع قول النبي والإمام ومشاهدة فعلهما) = مرجعيّة قول النبي والإمام وفعلهما.

٣. مرجعيّة قول النبي والإمام وفعلهما + الدليل النقلي = اعتبار الأدلّة النقليّة الحاكية عن قول المعصوم وفعله من طريق الأدلّة العقليّة.

ولكــن يبــدو أنّ اليقين هنــا ليس هو اليقــين المنطقي، بل هــو اليقين النفسي

(الجزم)؛ إذ من الواضح أنّ من بين الأدلّة الأربعة، لا يمكن الوصول إلى اليقين المنطقي من طريق الإجماع والروايات والقرآن، ولو كانت آيات القرآن الكريم بلحاظ الدلالة نصًّا، فلا يمكن أن نستنتج منها اليقين المنطقي. فمع أنّه لا ينبغي في النصّ أنْ نحتمل خلاف ما نفهمه، إلّا أنّ احتمال الخلاف هذا مردودٌ عند العقلاء، لا أنّ هذا لا يعني أنْ يكون احتمال الخلاف منتفيًا من الناحية العقليّة أيضًا؛ فمن الواضح أنّه لا يمكن لشخصٍ أنْ يدّعي بشأن النصوص أنّ احتمال الخلاف يكون منتفيًا من الناحية العقليّة بمقدار (٠٠٠٠٠٠٠٠١/ ٠)، لكنّه يكون منتفيًا من وجهة نظر العقلاء.

يمكن للعقل أو الدليل العقلي أنْ يكون مفيدًا لليقين المنطقي، بمعنى اليقين بالمعنى الأخص، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى عدم الخلط بين حكم العقل وبناء العقلاء. فمن خلال حكم العقل وحده يمكن الحصول على اليقين المنطقي، وأمّا من طريق بناء العقلاء فلا يمكن الوصول إلى اليقين المنطقي. قد يذهب التوهم ببعضهم إلى القول إنّ بناء العقلاء من صنف أحكام العقل، وإنّ الدليل العقلي يُطلق على بناء العقلاء وعلى حكم العقل أيضًا، في حين أنّ هناك اختلافات أساسيّة وجوهريّة بين أحكام هذين الأمرين؛ فبناء العقلاء ليس من أحكام العقل، ويتمّ إرجاعه إلى السُنّة بسبب حاجته إلى الإمضاء وعدم الردع من الشارع.[١]

ولّما كان المراد من الأدلّة العقليّة في بعض الظنون المعتبرة، من قبيل: خبر الواحد، وقول اللغوي، هو بناء العقلاء وليس حكم العقل، ولا يمكن الوصول بواسطة بناء العقلاء إلى اليقين المنطقي، فلا يكون هذا النوع من الأدلّة العقليّة مفيدًا لليقين المنطقي. وحتى لو أمكن لنا أنْ نقيم على اعتبار خبر الواحد ونظائره،

---

١ .حسين زاده، دين شناسي، الفصل الرابع.

دليـلًا أو أدلّةً تكون مسـتندةً إلى حكم العقل فقط، فإنّ علينا في الوقت نفسـه أنْ نلتفـت إلى أنّه ليس كلّ حكـمٍ عقليّ يكون مفيدًا لليقين، بـل إنّ بعضها ظنيّ غير يقينـي. والحاصل أنّه لا يمكن في الأدلة النقلية ـ من قبيل: خبر الواحد ـ الوصول إلى اليقـين المنطقي من طريـق أدلّة اعتبارها؛ وذلـك إذ لا شيء من الأدلة الأربعة ـ المفيدة لاعتبارها وحجيّتها ـ يفيد اليقين المنطقي.

من الجدير التذكير بأنّ هذا النقد، لا ينفي إمكان الوصول إلى اليقين المنطقي في جميـع القضايا الدينيّة، وإنّما يلحظ مجرّد القضايا الدينيّة التي تحصل من طريق الأدلّة النقليّة ـ الأعم من الأدلّة الظنيّة واليقينيّة ـ وينفي حصول اليقين في هذه القضايا فقط. إلّا إنّـه لا ينفـي الحصول على اليقين في القضايا التي يتـم الحصول عليها من طريق الدليل العقلي اليقيني، من قبيل الاعتقاد بوجود الله تعالى والتوحيد وما إلى ذلك.

ومن بين المفكرين المسـلمين، كان للميرداماد ـ الفقيه والفيلسـوف الشـهير ـ جهـودٌ حثيثةٌ من أجل إثبـات أنّ المعرفة اليقينيّة المنطقيّـة ـ وعلى حدّ تعبيره اليقين المضاعـف ـ تتعلّق بالأحكام الفقهيّة، وأنّ ظنيّة الطـرق والأمارات الظنيّة المعتبرة لا يتنافى مع يقينيّتها. ويبدو أنّه على الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها، فإنّ طريقة حلّه لم تتكلل بالنجاح، ولم يتمكن من إثبات تعلّق اليقين المنطقي بالأحكام الفقهيّة.[١]

١. إنّ طريقـة حـلّ الميرداماد، كانت على النحـو الآتي: «... إنّ الحكم الشرعي المسـتنتج عن دليله الظني كالوجوب مثلًا، له اعتباران: اعتباره في حدّ نفسـه من حيث هو هو، بما هو وجوب مثلًا، واعتباره من حيث هو مترتّب على هذا الدليل، متأدّية إليه هذه المقدّمات. وهو بالاعتبار الأول مظنونٌ غير مستنكفٍ عن احتمال تسويغ نقيضه مع تذكر موجبه، وهو دليله الظني، احتمالًا مرجوحًا، وبالاعتبار الثاني معلوم علمًا يقينيًّا، ومعقول عقلًا مضاعفًا؛ ضرورة أن استلزام صورة القياس بموادّه النتيجة، في أيّ ضربٍ كان من ضروب أيّ قياسٍ كان، قطعيّ يقينيّ بتّة، وإنّما المظنون في الأقيسـة الظنيّة المقدّمات حقيّة النتيجة في نفس الأمر بحسـب نفسها، لا حقيّتها بما هي مترتّبة على صورة القياس، متأدّية إليها مقدّماته. والمسألة المطلوبة في علم الفقه هي اسـتحباب التسليم في الصلاة أو وجوبه مثلًا من حيث تتـأدّى إليه الأدلّة=

مع كل بذلناه من الجهد حتى الآن، لم نســتطع أنْ نشكل طريقًا لإحراز صدق القضايا الدينيّة الظنيّة التي تشكل جانبًا مهمًّا من الأحكام العمليّة للدِين. بل يمكن القــول: إنّ القضايا التي لدينــا علمٌ متعارفٌ (اطمئنان) بهــا، وحتى القضايا التي لدينا يقينٌ نفسيٌّ (جزم) بها، هي كذلك أيضًا؛ ولم نجد لها حتّى الآن طريقًا لإحراز صدقها. وعلى هذا الأســاس لم نتمكن حتى الآن بمعرفتنا المطلقة وبمعيار الصدق الذي اخترناه، أنْ نحرز ونثبت صدق جميع القضايا الدينيّة، لكن ما يمكن أنْ نثبته بهذا المعيار هو مجرّد صدق بعض الأصول الاعتقاديّة والأخلاقيّة فقط. فما هو الشأن حول القضايا الأخرى والمعارف الدينيّة؟ فهل هناك من طريقٍ إلى إحراز صدقها؟

العلم الإجمالي

يمكن اللجوء في الجواب عن هذه المسألة إلى طريقة حلٍّ أخرى، وهي الاستناد إلى العلم الإجمالي. توضيح ذلك أنّ أمامنا كثيرًا من الأحكام العمليّة ـ الأعم من الأحكام العباديّــة والأخلاقيّة والحقوقيّة والجزائيّة والاقتصاديّة وما إلى ذلك ـ هذا من ناحية، ولدينا من ناحيةٍ أخرى معرفةٌ يقينيّةٌ وعلمٌ إجمالي لا شكّ فيه، وهو أنّ الشارع قد أصدر كثيرًا من الأحكام. ففي بعض الموارد نعلم بالعلم الإجمالي أنّ هذه الأحكام قد صدرت عن الشارع. إنّ هذا العلم والمعرفة من اليقين المنطقي بالمعنى الأخص، وبعبارةٍ أدق: مــع أنّ معرفتنا في خصوص كلّ واحدٍ من الأحكام، ليســت معرفــةً يقينيّةً بالمعنى

=الشرعيّة التفصيليّة، ويترتّب هو عليها لا ذلك الاستحباب أو الوجوب من حيث نفسه. فحيث يفضي الدليل الشرعي بالمجتهد إلى ظنه اســتحباب التسليم يكون اســتحباب التسليم من حيث نفسه مظنونًا ومن حيث هو مترتّب على هذا الدليل الظنّي بخصوصه مقطوعًا به، وإنّما الفقه علمٌ بالأحكام من حيث هــذه الحيثيّة الأخيرة لا غير، فإذن هو من جنس العلم اليقيني والعقل المضاعف، وإنّما الظنّ في طريقه، والمقدّمات الظنيّة من مواد أقيسته»، (الميرداماد، السبع الشداد، ص ٢٢ ـ ٢٣).

الأخص، ولكننا في مجموع هذه الموارد اليقينيّة لدينا معرفةٌ يقينيّةٌ بالمعنى الأخص.

توضيح ذلك أنّ ما لدينا ونستيقنه، هو ما وصل إلينا من المعصومين عليهم السلام نفسه. فحتى إذا كان ذلك الحكم الواصل إلينا، ليس من أحكام الدِين الأوّليّة، أو كان صادرًا من باب التقيّة، دون أن نعلم ذلك. ولكن لا شكّ في الوقت نفسه بأنّ هذا الحكم قد صدر عن المعصوم ووصل إلينا، وأنّ القضيّة المشتملة على هذا الحكم متطابقةٌ مع الواقع؛ بمعنى أنّ الشارع قد أصدرها وأنشأها ولو بداعي التقيّة. من الواضح أنّ طريقة الحلّ هذه لا تجري في مورد الأحكام الظنيّة، بل تشمل الأحكام الجزميّة واليقينيّة لشريعة الإسلام فقط.

قد يقال إنّ بالإمكان أنْ نجري طريقة الحلّ هذه في باب الأحكام الدينيّة الظنيّة أيضًا، والعمل على تقرير هذا الحلّ بحيث يشمل الأحكام الظنيّة من الدِين أيضًا. توضيح ذلك أنّ أحكام الدِين الظنيّة قد صدرت عن الشارع إجمالًا، وصارت بمتناول أيدينا، ولا شك في أنّها ليست مختلقةً بأجمعها؛ إذ لدينا علم إجمالي بأنّ كثيرًا من تلك الأحكام قد صدرت عن الشارع المقدّس؛ ومن هنا فإنّها تعدّ من أحكام الدِين. وعلى هذا الأساس فإنّ الطريق أو أحد الطرق لإحراز صدق القضايا الدينيّة ـ الأعم من القضايا الظنيّة أو اليقينيّة ـ هو العلم الإجمالي، فمن طريق العلم الإجمالي بصدور الأحكام يمكن العلم بصدقها في الجملة، وإنْ كان لا يمكن الوصول إلى صدق كلّ واحدٍ من الأحكام بخصوصه. إنّ المراد من صدقها هنا هو أنّ هذا النوع من القضايا قد صدرت عن الشارع، وهي جزءٌ من الدِين، سواء أكانت هذه الأحكام أوّليّة أم ثانويّة، وسواء أكانت صادرة بداعي التقية أم لغير التقيّة، وسواء أكانت حرجية وإكراهية أم غير ذلك. بالنظر إلى مباحث العلم الإجمالي في علم الأصول، يمكن بيان طريقة الحلّ هذه بنحوٍ دقيق. لكنّ شرح هذا البحث وتفصيله يحتاج إلى مجالٍ آخر.

قيام المعارف الظنيّة والجزميّة على اليقين بالمعنى الأخص

بصرف النظر عن صحّة طريقة حلّ العلم الإجمالي أو سقمها، يمكن الاستناد إلى طريقة حلٍّ أخرى أيضًا، وحلّ المسألة على أساس النظريّة المختارة في المعرفة المطلقة، وطريقة الحلّ هذه على النحو الآتي:

إنّ اعتبار الظنون المعتبرة والعلم المتعارف واليقين بالمعنى الأعمّ (الجزم)، يمكن إرجاعه إلى اليقين بالمعنى الأخصّ، ومن ثَمَّ ترتفع مشكلة الاعتبار المعرفي لهذا النوع من المعرفة. توضيح ذلك أنّه حيث يتمّ الحصول على اعتبار جميع الظنون المعتبرة وحجيّتها من طريق اليقين بالمعنى الأعمّ، يمكن إرجاع اعتبار ذات اليقين بالمعنى الأعمّ وحجيّته إلى اليقين بالمعنى الأخصّ. وبذلك يمكن تفسير وتوجيه هذا النوع من المعارف الظنيّة والاطمئنانيّة والجزميّة، بطريقة حلّ المتقدّمين أيضًا.

طرق الحل القائمة على الارتباط بين القضيّة والمدرِك

لو افترضنا عدم صوابيّة الحلّ المتقدّم، وسائر الحلول الأخرى، ولم يكن لدينا طريقة حلٍّ لإحراز صدق الأحكام والقضايا العمليّة من الدِين، وكذلك قسم من الأخلاق والعقائد الظنيّة أو اليقينيّة بالمعنى الأعم، فهل يمكن العثور على طريقة حلٍّ تقوم على الارتباط بين القضيّة والدرِك (بالكسر)، وليس الارتباط بين القضيّة والمدرَك (بالفتح)؟ يتمّ السعي في المعارف القائمة على المنطق الأرسطي إلى حلّ المشكلة على أساس عنصر صدق أو واقعيّة المعرفة؛ أي على أساس الارتباط بين القضيّة والواقع، بالإضافة إلى عنصر الاعتقاد وموضوع المعرفة. فهل هناك معيارٌ وطريقةُ حلٍّ أخرى تجعل من مجرّد عنصر الاعتقاد والواقعيّة المعرفيّة مطمحًا للنظر، ورفع الإشكال المعرفي في القضايا الدينيّة؟

بغـض النظر عن رؤيتنا المعرفيّة الخاصّة وتوظيـف قواعدها وأصولها في رفع إشكال القضايا المرتبطة بالأحكام الدينيّة، يمكن بيان عددٌ من الحلول، هي:

١. طريقة حلّ السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، القائمة على الوصول إلى اليقين والمعرفة الواقعيّة من طريق المعرفة الموضوعيّة في ضوء المنهج الاستقرائي.

٢. طريقة الحلّ القائمة على كفاية الاحتمال في إثبات صوابيّة التعاليم الإسلاميّة.

٣. طريقة الحلّ القائمة على اتجاه الحجيّة في المعرفة الدينيّة.

٤. طريقة الحلّ القائمة على مفهوم العلم الحضوري والتحدّي.

١. طريقة حل السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر

لقد عمد آية الله السيد محمد باقر الصدر ـ من خلال إبتكار طريقة حلٍّ جديدةٍ في مسألة الاستقراء ـ إلى تقديم نظريّة بديلة في قبال جميع العقلانيين والحسّيين، ومن خلال الاستفادة من شرحٍ جديدٍ لحساب الاحتمالات على أساس أسلوبٍ حديثٍ وجديـدٍ، يسـعى إلى تقييم جميع التعميـمات التجريبيّة، بل جميـع القضايا البديهيّة الأعـم من المتواترات والمحسوسـات والفطريّات، وحتـى البديهيّات الأوّليّة من قبيل أصل العليّة باسـتثناء أصل عدم التناقض والبديهيّات الاحتمالات، وإضفاء الاعتبار عليها.

إنّ طريقـة سـماحته في حلّ مسـألة الاسـتقراء ـ التي يطلـق عليها مصطلح (الأسـلوب الذاتي) ـ تقدّم معيارًا جديدًا في قيمة المعرفـة وتقييمها. إنّ رؤية حلّه وطريقته المعرفيّة، تشـترك مع العقلانيين ومن بينهم الأرسطيين، من حيث إن كلتا الرؤيتين تؤمن في الجملة بالمعارف السابقة، بل إنّ هاتين الرؤيتين تشتركان في جهةٍ أخرى أيضًا. ففي كلتا الرؤيتين يُقبل الاسـتنتاج الواقعي الذي يُطلق عليه سماحته عنوان (التوالد الموضوعي).

إنّ المراد من الاستنتاج الواقعي أو الموضوعي هو ولادة معرفةٍ جديدةٍ على أساس التلازم الواقعي بين طائفتينِ من القضايا. من ذلك على سبيل المثال؛ حيث يوجد هناك تلازمٌ واقعيٌّ بين قضيّة (العالم متغيّر)، وقضيّة (كلّ متغيّرٍ حادث)، ينتج عن التلازم الواقعي بين هاتين القضيتين معرفةٌ أو قضيّةٌ ثالثة، وهي (العالم حادث). إنّ السيّد الشهيد الصدر يقبل بهذا الاستنتاج، ويرى أنّ المسائل النظريّة في هندسة إقليدس وأمثالها من هذه الطائفة. لكن يكمن اختلاف السيد الشهيد الصدر عن العقلانيين في أنّ سماحته قد ذهب إلى أبعد من ذلك، وقدّم نمطًا جديدًا من الاستنتاج، وقد أطلق عليه مصطلح (الاستنتاج) أو (التوالد الذاتي). إنّ التوالد الذاتي من وجهة نظره عبارة عن ولادة معرفةٍ من معرفةٍ أخرى، من دون أن يكون هناك تلازمٌ واقعيٌّ بين المعرفتين. وإنّ التعميمات الاستقرائية من هذه الطائفة؛ فلا يوجد هناك تلازمٌ منطقيٌّ بين النتائج الحاصلة من الاستقراء ـ أو التعميمات الاستقرائيّة بتعبيرٍ أدق ـ وبين الشواهد التجريبيّة، بل إنّ تلك التعميمات من الشواهد التجريبيّة والاستقراءات، إنّما تحقّقت في ضوء التوالد الذاتيّ فقط.

وبذلك فإنّ السيّد الشهيد الصدر قد أسس لمنطقٍ جديدٍ مكمّلٍ للمنطق الأرسطي، إذ إنّ المنطق الأرسطي على أساس التوالد الموضوعي لا يستطيع إضفاء الاعتبار على الأدلّة الاستقرائيّة، لكن المنطق الاستقرائي للسيّد الشهيد الصدر ـ عبر ابتكاره الخاصّ القائم على أساس التوالد الذاتي الذي يمثل أسلوبًا بديعًا وجديدًا في الاستنتاج ـ يستطيع الاستدلال على اعتبار جميع التعميمات الاستقرائيّة، بل جميع القضايا النظريّة السابقة واللاحقة باستثناء البديهيّات والاحتمالات وأصل التناقض.

فهو قد أثبت هذا الأمر المهم عبر مرحلتين، واستنتج أنّ اليقين الحاصل من الدليل الاستقرائي، وإنْ لم يكن من اليقين بالمعنى الأخص، ولكنه حيث يكون

موجّهًا ودلّت عليه الشواهد الواقعيّة والخارجيّة، فهو يقينٌ معتبرٌ. وفي الختام عمل بهذا الأسلوب على توجيه جميع بديهيّات المنطق الأرسطي باستثناء أصل التناقض، وقدّم على هذا الأساس تقييمًا معرفيًّا، وعلاوة على ذلك عمل بهذا الأسلوب نفسه على إثبات وجود العالم الخارجي والآخرين، ووجود الله سبحانه وتعالى.[١]

إلى هنا كانت لنا إطلالةٌ عابرةٌ على الاتجاه الخاصّ للسيّد الشهيد الصدر. وإنّ شرح طرق حله المبتكرة ومناقشتها، وتقييم تداعياتها المعرفيّة تحتاج إلى مجالٍ أوسع. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّه في حالة القبول بطريقة حلّ سماحته، سوف يكون من الممكن إثبات الاعتبار المعرفي للقضايا النقليّة المتواترة (المتواترات) بهذه الطريقة أيضًا؛ كما استند سماحته في علم الأصول في مورد اعتبار الإجماع إلى هذا الأسلوب أيضًا.[٢] ولكن لا يمكن في ضوء طريقة حلّ سماحته إثبات الاعتبار المعرفي للقضايا النقليّة الظنيّة، أي أخبار الآحاد، وكذلك سائر الأدلة الظنيّة للمعارف الدينيّة وغير الدينيّة مباشرة. ولكن لهذه المشكلة طريقة حلٍّ غير مباشرة، وهي أنّه لمّا كان اعتبار القضايا الظنيّة المعتبرة في الأحكام الدينيّة، يتمّ إرجاعه إلى العلم واليقين، وإن كان على مستوى اليقين بالمعنى الأعم، فيمكن حينئذٍ تعميم طريقة حلّ سماحته على هذا النوع من القضايا أيضًا.

٢. طريقة الحل القائمة على كفاية الاحتمال لإثبات أحقيّة التعاليم الإسلاميّة

في ضوء هذا الحلّ يمكن الاستدلال من طريق الاحتمال على صحّة الدين الإسلامي وصدور تعاليمه من قبل الله سبحانه وتعالى؛ فإنّ هذا الحلّ المعرفيّ مستلهمٌ من الروايات التي تثبت وجود الله من طريق الاحتمال، ومن بينها قول

١ .الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء.

٢. الحسيني الحائري، مباحث الأصول، الجزء الثاني من القسم الثاني، مبحث الإجماع، ص٢٩٤ ـ ٢٩٥.

الإمام الصادق عليه السلام لابن أبي العوجاء: «إنْ يكن الأمرُ كما تقولُ ـ وهو ليس كما تقولُ ـ نجونا ونجوتَ، وإنْ يكن الأمرُ كما نقولُ ـ وهو كما نقولُ ـ نجونا وهلكتَ»[١].
وهناك أربع رواياتٍ بهذا المضمون نجدها في المصادر الروائيّة، ومضمونها هو الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى من طريق الاحتمال.[٢]

وعلى هذا الأساس يمكن العثور ـ من خلال الاستلهام من الاستدلال المذكور في هذا النوع من الروايات ـ على معيار لتقييم القضايا الدينيّة وصدق التعاليم الإسلاميّة. توضيح ذلك: إنّ صدق هذا النوع من القضايا أمرٌ محتملٌ، وإنّ احتمال صدقها يحملنا على التصديق بها بسبب قيمتها الاحتماليّة الكبيرة بل وقيمتها اللامتناهيّة، وأن نرتّب الآثار على صدقها وأنْ نعتقد بمفادها، ونؤمن بمضمونها. وفي هذه الحالة إنْ كانت صادقةً في الواقع سوف نكون من الناجين، وإنْ لم تكن صادقةً لن نواجه مشكلةً في ذلك.

يبدو أنّ طريقة الحلّ المذكورة إنّما تكون مجديةً ونافعةً إذا كان الأمر دائرًا مدار إمّا الجميع أو لا شيء. إنّ الذي يُستنتج من طريقة الحل المتقدّمة هو إثبات عقلانيّة تعاليم الإسلام بالمعنى العام، من قبيل: وجود الله سبحانه وتعالى، والمعاد، وترجيحه على الإلحاد. وبذلك فإنّه يمكن من خلال هذا الحلّ أنْ نصل إلى هذه النتيجة، وهي أولًا: إنّ الإلحاد ظاهرةٌ وغير معقولةٍ، وغير عقلانيّة؛ وثانيًا: إنّ الإيمان بالإسلام العام، حيث يكون صدقه محتملًا، وأنّه مع عدم هذا الإيمان قد تكون الضريبة باهظة الثمن إلى ما لا نهاية، يكون الإيمان بالإسلام عقلانيًّا ومعقولًا وعقلائيًا. ولكن لا يمكن بهذا الحلّ ترجيح أحد الأديان المتعارضة على الأديان

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، ٣٥، ح: ٩؛ ص ٣٦، ح ١٢؛ ص ٤٣، ح: ١٨؛ ص ٤٧، ح: ٢٠.
٢. م ن.

الأُخــر، أو ترجيح شريعــةٍ على شريعةٍ أخرى؛ وذلــك لأنّ احتمال صدق الأديان والشرائع ـ التي يدعي كلّ واحدٍ منها السعادة ـ احتمالٌ عقليٌّ وعقلائيّ.

وبذلــك لا يمكن بهذا الحلّ تقييم تعاليم شريعةٍ ودينٍ خاصّ مثل الإســلام، وترجيحهــا عــلى الشرائع والأديان الأُخــر. ولا بدّ من التذكير بــأنّ إثبات اعتبار التعاليم الإســلاميّة وأصولها الاعتقاديّة، لا يحتــاج إلى هذا الحلّ؛ فقد تمّ بيان كثيرٍ من الأدلّة على اعتبار الإسلام، وعدم اعتبار الأديان الأُخر، ولا سيّما بالنظر إلى أنّ اعتبار الكتب المقدّسة لليهود والمسيحيين قد أخضع للدراسة والتحقيق في القرنين الأخيريــن في ضوء الاتجاه العلميّ والتاريخيّ، وتمّ إثبات تحريفها وبشريّتها وتعدّد مؤلّفيها، وكذلك تأثّرها بالثقافات المعاصرة لها، بشواهد وأدلّةٍ قويّةٍ متقنة.

٣. طريقة الحل القائمة على اتجاه الحجية في الأبستمولوجيا

إنّ المعرفة الأرسطيّة والاتجاهات المتأثّرة بها، إنّما تكون مجديةً في حقل المعارف اليقينيّــة بالمعنى الأخصّ، وأمّا في حقــل المعارف الأخرى ـ الأعم من الظن المعتبر والعلــم المتعارف (أو الاطمئنان)، واليقين النفــسي ـ فلن تكون مجديةً. ولما كانت القضايا المرتبطة بقسم الأحكام العمليّة من الدِين، وكذلك بعض القضايا المرتبطة بقسم الأحكام الأخلاقيّة والحقوقيّة للدِين، ليست يقينيّةً بالمعنى الأخص، فإنّ هذا الحلّ أو النموذج المعرفي المذكور لن يكون مجديًا في موردها.

ومــع أنّ اســتعمال كلــمات (العلــم)، و(القطــع)، و(اليقين) شــائع في علم الأصول، لكن لا يُراد منها اليقين بالمعنى الأخص، بل المراد منها هو الجزم النفسي أو الاطمئنــان والعلم المتعــارف. ولو تم القبول بطريقة حلّنــا بإمكان إرجاع هذا النوع من المعــارف إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، فــإنّ هذا النموذج المعرفي ســوف يكون شــاملًا لهذا النوع من المعارف بنحوٍ غير مباشر. وأمّا مع رفض هذا

الحــلّ المذكور، فإنّ النموذج المعرفي والإبســتمولوجي للمتقدّمين لن يكون مجديًا في هذا الحقل، بل لا بدّ من تقديم نموذجٍ آخر، ليُســتفاد منه في التقييم المعرفي لمثل هذه القضايا. وقد أطلقنا عــلى هذا النموذج ـ الذي يمكن الحصول عليه من علم الأصول ـ مصطلح (نموذج الحُجيّة).

في ضــوء نموذج الحجيّة، حتــى إذا كنّا على خطأ، تكــون لدينا حجّة؛ وذلك لأنّ الحُجيّــة في هــذا المصطلح تعنــي أنّ قضيّةً من قضايا أحــكام الدِين إذا كانت مصيبةً ومتطابقةً مع الواقع ســوف تكون منجّزة، وإذا لم تكن متطابقة مع الواقع، فســوف تكون في مثل هذه الحالة معذّرة. إنّ المراد من الواقع هنا في حقل القضايا التعبديّة من الدِين، أنّ تلك القضايا قد صدرت عن الشارع ولو على سبيل التقيّة. وبعبــارةٍ أخرى: إنّ المــراد هو أنّ هذه الأحكام تنتهي إلى الشــارع. وبذلك يمكن عرض الأبســتمولوجيا والمعرفة الدينيّة بطريقةٍ أخــرى؛ فطبقًا لهذه الطريقة تقوم المعرفة الدينيّة على أساس القيام بالوظيفة وأداء التكليف، وتكون متمحورةً حول التكليــف وتســعى إلى العمل بالوظيفــة الشرعيّة، وإنّ التمحور حــول التكليف والســعي إلى القيــام بالواجب والوظيفة يعنــي أن نقوم بتكليفنا ونــؤدّي وظيفتنا المعرفيّة. إنّ منشــأ هذه الوظيفــة المحوريّة هي الحُجيّة، وفي هــذه الرؤية يتمّ تقييم القضايا الدينيّة على أساس القيام بالوظيفة المعرفيّة؛ أي على أساس هذا الأمر وهل لدينا تجاه تلك القضايا والادّعاءات حُجّة أم لا؟

من الواضح أنّ هذا النوع من الرؤية للقضايا الدينيّة يحلّ مشــكلة حجيّتها، لا مســألة صدقها؛ وعليه فمن زاوية هذا النموذج في الإبســتمولوجيا الدينيّة يكون المطــروح في البــين هو تقييــم الحجّة، وليس تقييــم الصدق. إنّ الأبســتمولوجي

يسعى إلى الحصول على معيار أو معايير للحجيّة، ولا يسعى إلى الحصول على معيار أو معايير للصدق. وعلى هذه الشاكلة يحدث تحوّلٌ وتغيّرٌ مذهلٌ في مسار الإبستمولوجيا العامّة وملاكات تقييمها. وطبقًا لهذا الحلّ يكون طريق إحراز صدق جزءٍ من القضايا الدينيّة في حقل الأحكام والقيَم الحقوقيّة والأخلاقيّة ـ بل وجزء من القضايا الدينيّة في حقل العقائد ـ طريقًا مغلقًا، على الرغم من أنّ طريق إحراز صدقها بأجمعها ليس مغلقًا بشكلٍ كامل، وأنّ قسمًا من القضايا الدينيّة قابلٌ للبحث والتقييم بالمعايير العامّة والإبستمولوجيّة نفسها.

وعلى كلّ حالٍ، إذا لم نتمكّن من إحالة اعتبار المعارف الظنيّة المعتبرة والاطمئنان والجزم إلى اليقين بالمعنى الأخص، يمكن القول إنّ تلك المعرفة التي يمكن الحصول عليها من علم الأصول تقوم على أساس هذه الرؤية الخاصّة؛ فقد تمّ في علم الأصول التسليم بأنّ اعتبار جميع الطرق والأدلّة المعتبرة وحُجيّتها ينتهي إلى القطع واليقين، إلّا إنّ حُجيّة القطع (اليقين) واعتباره لا يقوم على دليلٍ آخر، بل إنّ القطع (اليقين) حجّةٌ بنفسه لا بغيره، أعم من القول بأنّ الحجيّة من ذاتيّاته أم أنّها أمرٌ اعتباريّ.

إنّ المراد من القطع واليقين في أصول الفقه، هو الجزم أو اليقين النفسي، وليس اليقين بالمعنى الأخص؛ كما صرّح بذلك الشيخ محمد رضا المظفر؛ حيث قال:

«ممّا يجب التنبيه عليه أنّ المراد من العلم هنا هو القطع، أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقًا للواقع في نفسه، وإنء كان في نظر القاطع لا يراه إلا مطابقًا للواقع. فالقطع الذي هو حجة تجب متابعته أعمّ من اليقين والجهل المركّب، يعني أنّ المبحوث عنه هو العلم من جهة أنّه جزمٌ لا يحتمل الخلاف عند

القاطع»[١].

وهناك شـواهد تؤيّد هذا الكلام وتصحّح مضمونه ومفاده، من ذلك أنّه يقال إنّ المـراد من الحُجيّة في الأصول هو المُنجزيّـة والمُعذّرية. وإذا قيل إنّ بعض الطرق والأدلة معتبرةٌ وحجّةٌ، فهذا يعني أنّها إنْ أصابت الواقع كانت منجِّزة للتكليف، وإن أخطأتـه كانت معذرةً عنه. وبذلك يجب أنْ يكون المراد من القطع هو المعنى الأعم من اليقين بالمعنى الأخص، كي يرد في مورده احتمال المخالفة وعدم إصابة الواقع.

٤. طريقة الحلّ القائمة على مفهوم العلم الحضوري والتحدّي

مـن الممكن أنْ ترد على الذهـن طريقةُ حلٍّ أخرى، تقوم على الاسـتفادة من مفهـوم العلم الحضوري. توضيح ذلك: أنّ العلـم الحضوري ـ كما ثبت في محله ـ إنّما يتحقّق حيث يكون هناك اتّصالٌ وجوديٌّ بين المدرِك والمدرَك أو العالِم والمعلوم، وطبقًا للقواعد الفلسفيّة يكون هذا الاتّصال الوجوديّ بين العلّة والمعلول متحقّقًا. ومن هنا يكون علم العلّة بالمعلول وعلم المعلول بالعلّة وعلم كلّ واحدٍ منهما بذاته حضوريًّا. وعلى أسـاس هذا المبنى ـ الذي ثبت في محلّه ـ يكون علم الإنسـان بالله تعالى مثل علم الله بمخلوقاته ومن بينها الإنسـان، علـمًا حضوريًّا؛ إذ يمكن لكلّ شـخصٍ من خلال التأمّـل الداخلي أن يعثر عـلى المعرفة الشـهوديّة والحضوريّة بالله سـبحانه وتعالى في نفسـه ويقرّ بوجوده، من دون أن نكون في ذلك بحاجةٍ إلى اسـتدلالٍ وبرهانٍ لإثبات وجود الله وخصائصه وصفاته، فإنّ لدى كلّ شـخصٍ معرفةً حضوريّةً وفطريّةً بالله سبحانه وتعالى.

وبالنظـر إلى هذا العلـم الحضوري، تعمل قوّة الخيال عـلى صنع قضيّةٍ وعلمٍ

---

١. المظفر، أصول الفقه، ج ٢، ص ٢١.

حصــوليّ من ذلك العلم، ويعمد العقل إلى التصديق به من طريق العلم الحضوري وعلى أساس المعطيات الشهوديّة. ولمّا كانت القضايا التي تحكي عن العلوم الحضورية تسمّى بـ(الوجدانيات)، فإنّ قضية (إنّ الله موجود) تكون قضيّةً وجدانيّةً تعبّر عن العلم الحضوري للإنسان بالله سبحانه وتعالى. ومن هنا فإنّ قضية (إن الله موجود) تكون قضيّةً بديهيّةً تحكي عن العلم الحضوري والشــهودي للإنسان بالله سبحانه وتعالى. إنّ القضايا الوجدانيّة (الوجدانيــات) واقعيّةٌ مثل الأوّليّات والبديهيّات، ولا تحتاج إلى استدلال[1]؛ وإنْ كان بالإمكان إقامة الاستدلال والبرهان على قضيّة (إنّ الله موجود)، لكن البراهين التي تقام على أساس هذا المبنى لإثبات وجود الله، هي مجرّد براهين تنبيهيّة يمكن الاستغناء عنها.

وعلى هذا الأســاس فإنّ القول بقضيّة (إنّ الله موجود) والإيمان بها، يستند إلى العلم الحضــوري، ويمكن بيان إيمان عامّة الناس بوجود الله ســبحانه وتعالى من هذا الطريــق. ومن هنا لا نجد في القرآن الكريم اســتدلالًا مباشرًا على وجود الله ســبحانه وتعالى، وإنّ الآيات التي يُدعى في بعض الموارد دلالتها على إثبات وجود الله، إمّــا مرتبطةٌ بالمعاد، كما في قوله تعالى: ﴿...وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ...﴾[2]، وإمّا يمكن بوســاطتها إثبات وجود الله بنحوٍ غير مباشر، من قبيــل قوله تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[3].

---

١. من الجدير ذكره أنّ هذه الرؤية تختلف اختلافًا جوهريًّا عن الإبستمولوجيا المستصلحة من قبل بلانتينغا. فهو يرى أنّ البداهة لا تســاوق المبنى والأســاس. ويرى أنّ القضايا إنّما تكون مبنى وأساساً إذا لم تكن بديهيّةً على أســاس البنيويّة المختارة. (يُنظر: حســين زاده، دين شــناسي، الفصل الأول؛ حســين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل التاسع).

٢. الجاثية: ٢٤.

٣. الواقعة: ٥٩.

وعـلى كلّ حالٍ فإنّ طريقة الحلّ في ضوء المبنـى المذكور آنفًا تكون على النحو الآتي: إنّ المؤسّسـين للأديان السـماويّة الكبرى، من أمثال النبي موسـى، والنبي عيسـى، والنبي الأكرم محمّدﷺ، يرون أنفسهم مرسـلين من قبل الله، وأنّهم قد جاؤوا من عنده ببرنامجٍ متكاملٍ لإسعاد الناس وفلاحهم. فمن أين لنا أنْ نحصل على معرفةٍ تثبت صدق كلام الأنبياء في ما يدّعونه؟ وكيف يمكن لنا أنْ نحرز صدق قولهم وتمييزهم من المتنبّئين الكاذبـين؟ إنّ الأنبياء يلجأون إلى توظيف المعجزات لإثبات صـدق كلامهم، وبذلك يثبتـون صدق دعوتهم. فتكـون جميع أقوالهم ـ الأعـم من الأقوال المرتبطـة بالأمور التعبّدية، والأقوال المرتبطـة بالأمور العقليّة وغير التعبّديّة ـ معتبرةً. وإنّ أهم معجزة للنبي الأكرمﷺ هي القرآن الكريم، وهو معجزةٌ خالدةٌ ودائمـة. وقد تحدّى القرآن جميع الجن والإنس، ودعاهم ـ إنْ كانوا في شكٍ من صدق ما يدّعيه النبي الأكرمﷺ ورسالته وكتابه السماوي ـ أنْ يأتوا ولو بسـورةٍ واحدةٍ من أصغر سوره، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُـورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[1]. وقد بادر القرآن الكريم إلى الإعلان عن نتيجة هذا التحدّي مسبقًا بقوله ﴿وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾. وقال في موضعٍ آخر: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[2].

وبذلك يتمّ إحراز صحّة وصدق جميع أقـوال النبي الأكرمﷺ وكلام الله على أسـاس مفهوم التحدّي، ومن هنا يمكن لنا أنْ نؤدي مسـؤوليتنا وتكليفنا المعرفي

---

١. البقرة: ٢٣ ـ ٢٤.

٢. إسراء: ٨٨.

بطريقةٍ مناسبةٍ. ومن الواضح أنّ أسلوب تقييم القضايا في ضوء هذا الحلّ يكون على أساس أسلوب العقلاء في تقييم الأقوال والنصوص المكتوبة. وحيث يحتوي مفهوم التحدّي على هذه المساحة الو اسعة، يمكن القول باعتبار تلك الموارد على أساس طريقة العقلاء. وعلى أساس هذا المفهوم يكون فعل النبي الأكرمﷺ، والأئمة المعصومين عليهم السلام وأقوالهم معتبرةً. إنّ أسلوب معرفة أقوالهم وأفعالهم هو الأسلوب نفسه الذي يتبعه العقلاء في محاوراتهم ومحادثاتهم، واليوم نستطيع التعرّف من طريق الوسائط ـ بمعنى أخبار الآحاد والأخبار المتواترة ـ على سيرة أئمة الدين الإسلامي وسنتهم. إنّ أسلوب التحقيق في هذا الحقل هو الأسلوب النقلي، ويجري تقييمه الإبستمولوجي والمعرفي على أساس المنطق والأسلوب العقلائي في تفسير النصوص، وبذلك يكون تقييم الأحكام الدينيّة الظنيّة والعلميّة بوساطة الأسلوب العقلائي الذي يتم القيام به في أقوالهم وأفعالهم، أمرًا سهلًا وميسورًا. وفي هذا الأسلوب يمكن أنْ نستغني عن اليقين بالمعنى الأخص، ويجدينا الظن المعتبر. يمكن العثور في علم أصول الفقه على هذا الأسلوب العقلائي ـ الذي يمثل منطق العقلاء وأسلوبهم في تقييم الأقوال والمكتوبات، بما فيها أقوال أولياء الدين وكتاباتهم ـ والاستفادة منه.

ومع أنّ طريقة الحلّ هذه تختلف بلحاظ مفهوم التحدّي عن طريقة الحلّ السابقة، لكنّهما في نهاية المطاف تشتركان من هذه الناحية المتمثلة في ضرورة توظيف المنطق العقلائي المرتبط بالنصوص والخطاب في تقييم القضايا المرتبطة بأحكام الدِين من أجل تقييم القضايا النقليّة الأعم من القضايا المفيدة للظنّ المعتبر، والعلم المتعارف، واليقين النفسي. وأمّا ما هو هذا المنطق؟ ونعني بذلك المنطق العقلائي للخطاب، وما هي قواعده وأصوله؟ فهو بحثٌ مستقلٌّ ويحتاج إلى مجالٍ آخر.

ولكننا نقول على نحو الإجمال: إنّ هــذا البحث يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالهرمنيوطيقا المنهجيّة والمنطقيّة.

النتيجة

في بحث المعرفة اللازمة والكافية في الدِين الإسلامي، نواجه ثلاثة أسئلةٍ أساسيّة هي:

أولًا: ما هو نوع المعرفة التي يمكن الحصول عليها في الإســلام؟ وهل يمكن الوصول في جميع أجزاء الدِين إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص؟ أم إنّ هذا النوع من المعرفة إنّما يمكن بالنسبة إلى بعض أجزاء الدِين فقط، ولا يمكن الحصول عليه في الأجزاء الأخرى منه؟

وثانيًا: على فرض إمكان الوصول إلى اليقين بالمعنى الأخص في جميع أو بعض أقسام الدين، فهل يُعد تحصيل هذه المرتبة الرفيعة من المعرفة أمرًا لازمًا في الدِين؟ أم يكفي مجرّد اليقين النفسي والعلم المتعارف، بل الظن المعتبر فقط؟

وثالثًـا: في حالة كفايــة هذا النوع من المعارف، كيــف يمكن تبريرها والعمل على تقييمها؟

وفي الجواب عن السؤال الأول وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّه يمكن في قسم العقائد والأحكام الكليّة الأخلاقيّة والحقوقيّة من الدِين الوصول إلى اليقين بالمعنى الأخص، ويمكن أن نعمل على تقييم المفاهيم الدينيّة في هذه الحقول والأبعاد المعرفيّة المطلقــة التي عمدنا إلى اختيارها. وفي الوضع العــادي، ومن تلقاء الأمر ليس من الــلازم تحصيل هذه المرتبة الرفيعة من المعرفة، ويمكن الاكتفاء بالاطمئنان والعلم المتعارف في جميع أجزاء الدِيــن، بما في ذلك حقل العقائد والأخلاق وما إلى ذلك.

ولو كان الشخص يعاني من متلازمة الشكّ، ولا يمكنه الوصول في تعاليم الدِين إلى العلم المتعارف والجزم، يمكن القول بأنّ العقل يحكم عليه بوجوب السعي من أجل رفع الشكّ، حتى إذا توقّف رفع شكّه على تحصيل المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في بعض حقول الدِين التي يمكن الحصول فيها على هذا النوع من المعرفة.

وبذلك يتّضح الجواب عن السؤال الثاني أيضًا. وقد خصصنا الفصل الثاني بحلّ الإشكال الأول، وخصصنا الفصل الثالث بحلّ الإشكال الثاني. بيد أنّ المسألة الأصعب التي تواجهنا تتبلور في السؤال والإشكال الثالث، وهو ما تعرّضنا إلى بحثه في هذا الفصل، وقدّمنا في معرض الإجابة عن هذه المشكلة طرق حلٍّ متنوّعة، وكانت طريقة الحلّ القائمة على أساس الحُجّيّة في المعرفة الدينيّة، وطريقة حلّ مسألة الاستقراء من بين تلك الحلول جديرتين بالاهتمام والتأمّل. إنّ طرق الحلّ هذه إنّما تكون قابلةً للاستناد فيما إذا عجزنا عن إرجاع المعارف والقضايا الدينيّة الظنيّة والجزميّة واليقينيّة بالمعنى الأعم، إلى القضايا اليقينيّة بالمعنى الأخص وإقامتها عليها. ولو أمكن لنا إقامة تلك المعارف والقضايا على القضايا اليقينيّة بالمعنى الأخص ـ وهو ما يبدو بالنسبة لنا أمرًا ممكنًا ـ ففي مثل هذه الحالة تكون هناك حاجةٌ إلى تلك الحلول.

القسم الثاني

رؤيةٌ دينيّةٌ إلى المعرفة اللازمة والكافية في الدِّين

الفصل الخامس

مفهوم العلم والمعرفة

المُقدّمة

عند البحث عن كفاية الاطمئنان والعلم المتعارف في تعاليم الدِين الاعتقاديّة أو عدم كفاية ذلك، ذكرنا هناك أنّه من اللازم لتوضيح أبعاد هذه المسألة أنْ نبحثها من زاويةٍ دينيّة، ومناقشة أدلّة كفاية ذلك أو عدم كفايته من هذه الزاوية؛ وقد نظرنا في القسم السابق إلى هذه المسألة من خارج الدِين، ومن زاوية الإبستمولوجيا الدينيّة. وفي هذا القسم سوف نتعرّض إلى هذه المسألة المهمة ضمن عدّة فصول، وسوف نبحث ونحكم في هذا الشأن من خلال الآيات والروايات والمصادر الدينيّة الأخرى. وإنّ عمدة الأبحاث التي سوف نتعرّض لها في الفصول القادمة، ما يأتي:

١. مفهوم العلم والمعرفة وسائر المفردات المشابهة الأخرى في اللغة، والكتاب، والسُنّة، والعلوم الإسلاميّة.

٢. اعتبار الظن وكفايته في المعرفة والإيمان بأصول العقيدة أو عدم اعتباره وكفايته في ذلك، واعتبار وكفاية العلم المتعارف أو الاطمئنان وسائر مراتب العلم الأخرى.

٣. هل يُشرع التقليد، والاعتبار المعرفي للتقليد في حقل الأصول الاعتقاديّة من الدِين، أم يجب تحصيل الدليل والوصول إلى المعرفة الاجتهاديّة.

٤. اعتبار خبر الواحد في أصول العقائد الدينيّة أو عدم اعتباره.

٥. أدلّة عدم وجوب اليقين ـ الأعم من اليقين بالمعنى الأخص، واليقين النفسي ـ في المعرفة والاعتقاد بأصول الدِين الاعتقاديّة.

٦. كيفيّـة المعرفة في الأقسـام غير الاعتقاديّة من الدِيـن، الأعم من الأخلاق والحقوق والأحكام العمليّة وما إلى ذلك.

ومـن بين هذه الأبحاث السـتة، سـوف نقتـصر في هذا الكتـاب على تناول الأبحاث الثلاثة الأولى على نحو الاسـتقلالٍ، وحيث إنّ المسـائل الثلاثة الأخيرة سـوف تندرج شـئنا أم أبينا ضمن تلك المسائل، سـوف نمتنع عن ذكرها بشكلٍ مسـتقلٍ تجنبًا للتكرار؛ إذ من خـلال الإجابة عن الأبحاث الثلاثة الأولى سـوف يتم حلّ المسـائل الأخرى في الجملة. وعلى كلّ حالٍ سـوف نبحث المسائل الثلاثة الأخيرة ضمن تلك المسائل، كما سوف نُخصّص فصلًا لبحث التداعيات والنتائج الحاصلـة من البيان الديني للمعرفة اللازمـة والكافية. وأمّا الآن فنواصل البحث بالتعـرف على مفردات العلم والمعرفة واليقين وسـائر المفردات المشـابهة لها، وقد خصّصنا هذا الفصل لهذه المسألة المهمّة.

معنى العلم والمعرفة في اللغة

إنّ للعلـم والمعرفة واليقين اسـتعمالاتٍ خاصّة في الفلسـفة والمنطق وسـائر العلـوم الأخرى. فهل المعنى أو المعـاني اللغويّة لهذه المفـردات متّحدةٌ مع المعاني الاصطلاحيّـة لها، أم أنّ لها ـ بلحاظ اللغة والاسـتعمالات المتعارفة لهذا النوع من الألفـاظ ـ معنى مغايرًا للمعـاني المصطلحة في علومٍ من قبيل: الكلام والفلسـفة والمنطق وما إلى ذلك؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أنْ نعمل أولًا على إلقاء نظرةٍ عابرةٍ إلى المفردات أو المعاجم اللغويّة، والعُرف، والنصوص والمصادر الإسـلاميّة التي تمّ استعمال هذه المفردات فيها؛ لنرى ما هو المعنى الذي أريد منها.

وسـوف نبدأ بمفردة العلـم. إنّ تعابير اللغويين في التعريـف اللفظي للعلم متنوّعةٌ ومختلفة؛ فهناك منهم من عرّف العلم بأنّه إدراك حقيقة الأشـياء[١]، وهناك من ذكر في تعريف العلم معنيين آخرين في الحدّ الأدنى، وهما:

١. اليقين، وفي هذه الحالة سوف تكون مفردة العلم ذات مفعولين.

٢. المعرفة، وفي هذا الاستعمال يكون العلم ذا مفعولٍ واحد.[٢]

وقيل أيضًا: إنّ العلم يدلُّ على أثَرٍ بالشيء يتميَّزُ به من غيره.[٣]

أما مفردة (المعرفة) فلعلماء اللغة فيها أقوالٌ متنوّعةٌ أيضًا. ومن ذلك ما قاله ابن فارس؛ إذ ذكر لها معنيين لغويين، وهما: ١) تتابع الشيء. ٢) الطمأنينة أو السكون.[٤] وهنـاك من قال إنّها أخصّ من كلمة العلم، وفسّروها بقولهم: «إدراكٌ للشيء بفكرٍ وتدبّرٍ لأثره»[٥]، وخصّها بعضهم بالمعرفة الحسّيّة فقط، وقال في ذلك:

«عرفته ...: علمته بحاسّةٍ من الحواس الخمس، والمعرفة اسمٌ منه»[٦].

وأمّا مفردة (اليقين): تم تقديم مختلف التعاريف اللفظيّة لهذه الكلمة التي هي من الكلمات الخاصّة بالمعرفة، وأهمّها ما يأتي: إنّ اليقين طبقًا لتعريف (المصباح المنير) معرفةٌ منبثقةٌ من التفكير والتدبّر والاسـتدلال. ومن هنا فإنّ اليقين لا يتمّ استعماله منسوبًا إلى الله سبحانه وتعالى.[٧] وعلى أساس هذا التعريف فإنّ اليقين يختصّ بالعلم الحصولي، بل بنوعٍ خاصٍّ من العلم الحصولي النظري، ولا يشمل المعارف والعلوم

---

١. الراغب الإصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن.

٢. الفيومي، المصباح المنير.

٣ .ابن فارس، معجم مقاييس اللغة.

٤. م ن.

٥. الراغب الإصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن.

٦. الفيومي، المصباح المنير.

٧. م ن. وانظر أيضًا: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦١ ـ ٧٥.

البديهيّة. لكن بعض العلماء الآخرين رأوا بأنّ اليقين أوسع من ذلك، فقالوا في تعريفه: إنّ اليقين مساوقٌ للعلم وزوال الشكّ.[١] وفي عبارة أخرى: إنّ اليقين نقيض الشكّ، ومزيله،[٢] وما إلى ذلك.

وعلى الرغم من تحقّق بعض الاختلافات بين هذه التعاريف، فإنّه يمكن من خلال التأمّل فيها أن نستخرج لليقين خصائص متنوّعةً، على النحو الآتي:

أ) إنّ الإنسان يحصل باليقين على الطمأنية والسكينة النفسيّة؛[٣] وذلك لأنّ اليقين من جهة ب) يقضي على الشكّ الذي هو نقيضه، وتنتفي بذلك جميع أنواع احتمال الخلاف،[٤] ومن ناحيةٍ أخرى ج) إنّ لمتعلّق اليقين ثباتًا ووضوحًا: «يقِن الأمر ... إذا ثبت ووضحن[٥]. بل يمكن تحليل اليقين على النحو الآتي: د) إنّ اليقين يحصل بفعل الاستدلال والتفكير.[٦] ومن هذه الناحية يكون اليقين ثابتًا، ولا يتزعزع عند وقوع أدنى شبهةٍ في مورده. خلافًا للمعرفة التقليديّة؛ فإنّها حيث لا تكون ثمرة الاستدلال، تقبل الزوال عند عروض الشبهة، وقد تقع موردًا للتشكيك والترديد. هـ) يمكن الحصول من خلال التعاريف المتقدّمة على خصيصةٍ مهمّةٍ أخرى، وهي إنّ اليقين والشكّ متناقضان، أو بعبارةٍ أدق: إنّهما بحكم المتناقضين. ومن هنا لا يمكن الجمع بين اليقين والشكّ في موردٍ واحدٍ، ولا يمكن في وقتٍ واحدٍ اليقين بالشيء والشكّ فيه، بل إنّ الشيء إمّا أنْ يكون يقينيًّا أو غير يقينيّ، وهو من جملة مصاديق الشقّ الثاني للمشكوك أو المظنون.

---

١ .الطريحي، مجمع البحرين؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة.

٢. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٢، ص ١٦٢٩.

٣. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن.

٤. الطريحي، مجمع البحرين؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط.

٥. الفيومي، المصباح المنير.

٦. م ن.

وبذلـك فإنّه بالنظر إلى ما تقدّم، نستنتج أنّ اليقين أسمى مراتب المعرفة أو العلـم، ومن هـذه الناحية يمكن التمييز بين اليقين والمعرفة والعلـم. هناك تمايزٌ دقيـقٌ بين العلم واليقين والمعرفة والشعور، يمكن الوقوف عليه من خلال التتبّع في المعاجـم اللغويّة والكتب التي تتعرّض إلى هذه المسـألة. وبالنظر إلى ما ورد في هـذا النوع من المعاجم، يمكن القـول: إنّ العلم بالشي عبارةٌ عن الإحاطة به. ولمّا كانت القوى الإدراكيّة للإنسـان مختلفةً، فإنّ مقدار الإحاطة الحاصلة منها تحتوي على مراتب متنوّعة. فإذا كان العلم مقرونًا بتمييز وإدراك خصوصية، سُمّي عندها (معرفة)، وإنْ بلغ حدّ السكون والطمأنينة سُمّي (يقينًا)[1]. وأمّا معرفة شيءٍ دون لحاظ إدراك خصائصه وخصوصيّاته، فيُسـمّى (علمًا). ومـع ذلك كلّه فإنّ العلم والمعرفة وسـائر الكلمات المرادفة لهما، لها في الأدبيّـات المتعارفة والمعاصرة مفهومٌ واحدٌ عادة. وكلمة اليقين وحدها هي التي قد اختصّت بمرتبةٍ خاصّةٍ من بين أنواع المعرفة، فهي من أسمى مراتب المعرفة.

ومن الجدير ذكره أنّه على الرغم من أنّ بعض علماء اللغة ـ على ما تقدّم ذكره ـ قد خصّ اليقين بالمعارف الاستدلالية، فإنّ اليقين من زاوية العرف واللغة مطلقٌ ويشمل جميع المعارف اليقينيّة، الأعم من المعارف البديهيّة والنظريّة.

استعمالات العلم والمعرفة في العلوم الإسلاميّة

إنّ لكلمة العلم والمعرفة وغيرهما من الكلمات المرادفة لهما، استعمالاتٍ متنوّعةً في العلوم الإسـلاميّة. وإنّ هذه الاستعمالات من الكثرة بحيث يمكن أنْ تستعمل كلّ واحـدةٍ منها في علمٍ واحـدٍ في عددٍ من المعاني أو المصطلحات. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ يمكن أنْ نعثر لكلمة (المعرفة) على ستّة مصطلحاتٍ ـ في الحدّ الأدنى ـ

١. المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٨، ص ٢٠٦.

أو أنْ نحصل لكلمة (العلم) على اثني عشر معنى.[١]

ومن خــلال التأمّل في هذه المعاني الاصطلاحيّة، يمكن لنا أنْ ندرك أنّ للعلم والمعرفة في بعض هذه الاســتعمالات معنى واحدًا، وأمّا في الموارد الأخرى فيكون هنــاك اختلافٌ بين العلــم والمعرفة، ويســتعمل كلّ واحدٍ منهــما في قبال الآخر. ومن هنــا فإنّ بعــض تعريفات العلــم والمعرفة يكــون ناظرًا إلى اســتعمالاتهما أو معانيهما الاصطلاحيّة.

المعاني الاصطلاحيّة لليقين

إنّ لمفردة اليقين، بالإضافة إلى المعنى اللغوي ـ على ما تقدّم في القســم الأول ـ معاني أو استعمالاتٍ اصطلاحيّةً متنوّعةً هي:

١. اليقــين أو المعرفة اليقينيّــة بالمعنى الأخص، وهو عبارة عــن: الاعتقاد أو التصديق الجزمي الصادق الثابت.

٢. اليقــين أو المعرفــة اليقينيّة بالمعنى الخاص. وعلى أســاس هذا الاصطلاح المتعاقــد عليه حديثًا، يكون هــذا النوع من المعرفة هو الاعتقــاد الجزمي الصادق الذي يقبل الزوال، ومن هنا يكون شــاملًا للتقليد أيضًا. لكنّهم في العلوم العقليّة على الرغم اســتعمال اليقين بهذا المعنى، فإنّهم لم يضعوا له اســمًا خاصًا. ويمكن في قبــال المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، والمعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم، تســمية هذا النوع من المعرفة بـ (المعرفة اليقينيّة بالمعنى الخاص).

٣. اليقــين أو المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعــم أو الجزم المطلق أو اليقين النفسي، وهو عبارةٌ عن الاعتقاد الجزمي الأعم من أن يتطابق مع الواقع أو لا يتطابق معه. وإنّ هذا المصطلح يشمل حتى موارد الجهل المركّب أيضًا.

---

١ .حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، ص ٤٣ ـ ٤٥.

الاستعمالات العُرفية لليقين

بالإضافة إلى الاستعمالات أو المصطلحات التي تقدّم ذكرها، فإنّ اليقين في الاستعمالات الشائعة بمعنى (العلم المتعارف) وما يساوقه. وإنّ العلم المتعارف لا يتساوى مع أيّ واحدٍ من المصطلحات الثلاثة المذكورة آنفًا، بل هو عبارة عن الاعتقاد الذي لا يساوره الشكّ والترديد من وجهة نظر العقلاء؛ حتى إنْ كان من الممكن من الناحية العقليّة أنْ يتطرّق إليه احتمال الخلاف وإنْ على نحوٍ ضئيلٍ جدًا.

ويبدو أنّ مفردة (الاطمئنان) التي هي أعلى مراتب الظنّ والتي تكون قريبةً من العلم واليقين ـ لذا قالوا في تعريفها: (هو الظنّ المتاخم للعلم) ـ تُعدّ في الاستعمالات الشائعة مساوقةً لليقين أو العلم المتعارف؛ وذلك لأنّ الاطمئنان في كتب اللغة والعرف، يُرادف اليقين والسكون؛[1] وبذلك تكون جميع هذه الكلمات الثلاث ـ أي العلم المتعارف، واليقين العُرفي، والاطمئنان ـ مرادفةً لبعضها. وإذا تمّ التشكيك في هذه النقطة، يمكن القول في نهاية المطاف بأنّ الاطمئنان معرفةٌ هي في مرتبتها وقيمتها المعرفيّة أدنى من العلم المتعارف إلى حدٍّ ما.

ولكن لماذا لا يكون اليقين أو العلم المتعارف مساوقًا لليقين بالمعنى الأعم؟ ألا يمكن الوصول ـ من خلال التأمّل في خصائص هاتين المفردتين ـ إلى نتيجةٍ مفادها أنّ اليقين بالمعنى الأعم أو اليقين النفسي هو العلم أو اليقين المتعارف نفسه؟ ربما أمكن التفريق بينهما بالقول بأنّه في اليقين بالمعنى الأعم، لا تكون حيثية التطابق مع الواقع ملحوظةً، لكنّها ملحوظةٌ في العلم المتعارف، وتقوم على أساس الصدق. توضيح ذلك أنّ اليقين أو القطع يتعلّق بالقضية، ويرتبط بها بنحوٍ وثيق، وفي كلّ قضيّةٍ يتعلّق

---

١. معين، فرهنگ فارسي؛ وانظر أيضاً: دهخدا، لغتنامه.

بها اليقين أو سائر المراتب المعرفيّة الأخرى، يجب التمييز بين حيثيتين، وهما:

١. حيثية ارتباط القضيّة مع المُدرِك والفاعل المعرفي.

٢. حيثية ارتباط القضيّة مع محكيها.

وفي القضية من الحيثيّـة الأولى، أي من حيث الارتباط مع الفاعل المعرفي، يتم لحاظ كيفية اعتقاد المدرِك بتلك القضيّة أو تصديقها، كما يتمّ الاهتمام بحالاته النفسيّة المتنوّعة في المواجهة معها. ومن هنا فإنّه في القضية اليقينيّة تكون الحالة النفسيّة عند الجـزم والقطع ملحوظة. وأمّـا في القضيّة من الحيثيّة الثانيّـة أي جهة ارتباطها مع المحكي، فيتـمّ لحاظ المطابقة مع الواقـع أو عدم المطابقة معه. فـإنْ كانت القضيّة متطابقةً مع محكيها، فإنّها تكون صادقةً، وإنْ لم تكن متطابقةً معه فإنّها تكون كاذبةً؛ لـذا فإنّ هذه الحيثيّة ـ وهي المطابقة مـع الواقع ـ تكون ملحوظةً في اليقين أو العلم المتعارف. وعلى أساس هذا اللحاظ أو الحيثية، التي تسمّى بـ (اللحاظ العيني)، إذا لم تكـن القضية اليقينيّة متطابقةً مع الواقع، فإنّـه يُطلق عليها عنوان (الجهل)، وإنّ هذا الجهل المركّب ليس من العلم عُرفًا، كما أنّه من الناحية المنطقيّة لا يمكن تسميته (علمًا) أيضًا. وأمّا اليقين على أساس استعماله الآخر ـ الذي هو اليقين بالمعنى الأعم ـ فإنّه يشـمل الجهل المركّب أيضًا، ومن هذه الناحية فإنه يُعـدّ من المعرفة اليقينيّة أو القطع؛ لذا يكون إطلاق اليقين والمعرفة أو العلم عليه ـ بحسـب هذا الاسـتعمال ـ صادقًا، لكنّه بحسب الاصطلاح المتعارف لا يصدق إطلاق العلم عليه.

ما تقدّم ذكره كان مجرّد استظهار لموارد اسـتعمال اليقـين والعلم والمعرفة في الأقوال المتعارفة والكتابات الشـائعة. وعلى أساسها، يبدو من الممكن التفريق بين اسـتعمال اليقين بالمعنى المتعارف واليقين بالمعنى الأعـم. وبطبيعة الحال لو ناقش أحدٌ في هذا الاسـتظهار والتمايز، لن تكون هناك مشكلة؛ وذلك لأنّ الكلام بشأن

الكلمات المذكورة إنّما يقع في باب معانيها التعاقديّة والعرفيّة، وغاية ما هنالك هو أن نقبل بأنّ جميع المفردات أو المصطلحات المذكورة ـ أي العلم المتعارف، واليقين بالمعنى الأعم، واليقين العرفي والاطمئنان ـ مترادفةٌ وتحتوي على معنى واحد.

نصل من خلال ما تقدّم إلى هذه النتيجة وهي أنّ الذي يجب أنْ نلتفت إليه في هذا البحث هو تشخيص المعاني اللغويّة لهذه المفردات. إنّ المعاني الاصطلاحيّة أو الاستعمالات الخاصّة لكلّ واحدٍ منها تختلف عن المعاني اللغويّة، فقد انفصلت عنها، وإن كان من الممكن ألّا تكون الفاصلة بينها كبيرةً جدًا. وحيث إنّنا نسعى في هذا البحث إلى كشف معاني المفردات المذكورة في الكتاب والسُّنّة وبيانها، ونكون بصدد فهم ما هو المعنى أو المعاني المرادة من هذه الألفاظ في الكتاب والسُّنّة، فإنّ الخوض في المعاني الاصطلاحيّة والاستعمالات المتنوّعة لمفردات (اليقين)، و(العلم)، و(المعرفة) وما إلى ذلك في العلوم الإسلاميّة ـ باستثناء أصول الفقه ـ قد لا يحلّ عقدةً في البحث. من الواضح أنّه في بعض هذه العلوم قد أُريد من هذه الكلمات معنى أو اصطلاحٌ خاصّ. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّه يُراد من اليقين في المنطق والفلسفة والكلام، هو اليقين المنطقي أو اليقين بالمعنى الأخص، وفي أصول الفقه يمكن أن ننسب إلى كثيرٍ من الأصوليين أنّ المراد من اليقين من وجهة نظرهم هو اليقين بالمعنى الأعم (مطلق الجزم)، وما إلى ذلك.

ومن هنا فإنّنا نصرف النظر عن الخوض في المعاني الاصطلاحيّة أو استعمالات هذه المفردات في علومٍ من قبيل: الكلام، والعرفان، والفلسفة، والمنطق، والعلوم الرياضيّة ونظائر ذلك، بل حتى أصول الفقه أيضًا، ونبحث عن معاني هذا النوع من المفردات من خلال جولة في الآيات والروايات. وسنبحث في البداية عن موارد استعمال مفردة العلم والمفردات المشابهة لها في القرآن الكريم.

استعمال العلم في القرآن الكريم

لقد ورد استعمال مفردة العلم ومشتقّاتها في كثيرٍ من آيات القرآن الكريم، حتى يمكن القول إنّها قد اُستعملت في مئات الآيات. وقد عملت هذه الآيات على توظيف مفردة (العلم) للوفاء بمقاصد وغاياتٍ خاصّة، في موضوعات متنوّعة من قبيل: علم الله، وكيفية علم الله، ومساحة علم الله، وعلم الإنسان، وضرورة التمسك بالعلم وعدم التعويل على الظنّ، وبيان نماذج من استناد الإنسان في حقل العقائد والأحكام إلى غير العلم، وأقسام العلم، من قبيل: علم اليقين، وعين اليقين، وحقّ اليقين، وعلم الغيب وما إلى ذلك. وفيما يأتي نذكر بعض النماذج من تلك الآيات على سبيل المثال:

١. قال الله تعالى محذّرًا من التخلي عن التعاليم الإسلاميّة مجاملةً لليهود أو النصارى واتباعًا لهم: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[١].

٢. ورد ما يُشبه هذا المضمون في باب تغيير القبلة؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾[٢].

٣. ردًّا لادّعاء اليهود أنّهم قتلوا السيد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، وأنّهم صلبوه، وذهاب كثيرٍ من النصارى إلى تصديق هذا الادّعاء الباطل، قال الله تعالى إنّهم إنّما يظنون ذلك ويعتقدونه من دون علمٍ وتحقيقٍ: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ

---

١. البقرة: ١٢٠.

٢. البقرة: ١٤٥. كما تكرر مضمون هذه الآيات في الآية (٣٧) من سورة الرعد أيضًا.

لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا*بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[١].

٤. إنّ أهل الكتاب على الرغم من علمهم بالحقّ ودِين الإسلام من طريق الأدلة العقليّة والنقليّة، أي: المعجزات ونصوص كتبهم السماويّة، فإنّهم لم يُذعنوا للحقّ، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[٢].

٥. إنّ الله سبحانه وتعالى يقول إنّ مدّعيات الوثنيين ليست إلّا الظن، ولا تستند إلى العلم أبدًا: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[٣].

٦. يجب أنْ يكون مستند الإنسان هو العلم؛ وذلك لأنّه مسؤول، ويتعيّن عليه أنْ يجيب في يومٍ ما عن نتائج معتقداته وأقواله وأفعاله، هذا ماينبّه عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[٤].

٧. إنّ القرآن الكريم يعدّ القول من دون علمٍ من الذنوب الكبيرة؛ لذا حذّر من مغبّة الحديث عن الآخرين بالظنّ ومن دون علم، فقال تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾[٥].

٨. إنّ الإنسان في بداية الخلق لم يكن لديه أيّ معرفةٍ حصوليّة، وإنّما يحصل على

---

١. النساء: ١٥٧ ـ ١٥٨.

٢. آل عمران: ١٦. وقريب من ذلك ما ورد في آية المباهلة (الآية: ٦١) من هذه السورة أيضًا.

٣. النجم: ٢٨.

٤. الإسراء: ٣٦.

٥. النور: ١٥.

هذا النوع من المعرفة لاحقًا بوساطة أدوات أو مصادر معرفيّة، من قبيل الحواس والعقل، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[١]. وهناك من الناس من يبلغ من العمر عتيًّا، ويطعن في السن بحيث لا يعود يمتلك شيئًا من المعارف والعلوم التي حصل عليها، وإلى ذلك أشار القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿...أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا...﴾[٢].

وأخيرًا، تشير الآية الثامنة والسبعون من سورة النحل، والآية الخامسة من سورة الحج إلى مبحثٍ في غاية الدقّة في باب العلم والمعرفة، وهو أنّ الإنسان في بداية خلقه لا يمتلك أيّ مفهومٍ أو قضيّةٍ فطريّةٍ، وكأنّ ذهنه صفحة بيضاء، ثم تبدأ تمتلئ بالمعلومات شيئًا فشيئًا من طريق الحواس والعقل. أو بتعبيرٍ أدق: يتحقّق له العلم بالتدريج من خلال الحصول على الصور الذهنيّة. وبفعل طول العمر وتقادم الزمن وتهالك القوى، يفقد جميع تلك المعلومات الاكتسابيّة الحصوليّة، وينسى جميع التعاليم والأصول التي حصل عليها، بل ينسى في بعض الأحيان حتى المفاهيم، ولا يعود يذكر شيئًا منها. وعلى كلّ حالٍ فإنّه في ضوء هاتين الآيتين يُطلق مفهوم العلم على مجموع معارف الإنسان وعلومه الأعم من تلك التي يحصل عليها من طريق الحسّ أو العقل.

وعلى هذا الأساس يصدق العلم والمعرفة ـ من وجهة نظر القرآن الكريم ـ على جميع الأدلة العقليّة، والمعلومات والمدركات التي يحصل عليها الإنسان من طريق

---

١. النحل: ٧٨.

٢. الحج: ٥. ومثله ما ورد في (الآية: ٧٠) من سورة النحل أيضًا.

الحواس، وإنّ هذه المفردات لا تختصّ بالمعرفة العقليّة أو الحسـيّة أو المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، وإنّما مساحتها عامة وواسعة.

تداعيات الآيات النافية لاعتبار الظن

نواجه هنا مسألةً بالغة التعقيد، وهي أنّ هناك طائفةً من الآيات القرآنيّة ـ مثل الآية السادسـة والثلاثين من سـورة الإسراء، والآية الثامنة والعشرين من سورة النجـم ـ احتوت على نفي مطلقٍ لحجيّة أو اعتبار الظنون جميعها، بما في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد وما شـاكل ذلك؛ وقد استند الذين منعوا العمل بالظنون الحاصلة من الأمارات أو الأدلة الظنيّة إلى هذه الطائفة من الآيات. ومن هنا يكون التمسّـك بخبر الواحد ـ حيث يكون من وجهة نظر هؤلاء ظنيًّا أو موجبًا للظن ـ بسبب هذه الطائفة من الآيات غير معتبر.[1]

وعليه فإنّ الاسـتدلال بهذا النوع من الآيات يشمل نفي اعتبار غير العلم، بما في ذلك الظن، وخبر الواحد أيضًا، وينفي اعتباره. فهل يمكن الالتزام بهذا الرأي والقول بعدم اعتبار خبر الواحد وسائر الأمارات الظنيّة الأخرى في دائرة الأحكام العمليّة من الدِين؛ فلا يكون لدينا طريقٌ إلى الأدلّة العلميّة بالمقدار الكافي؟

الحلول

لقـد بذل علماء الأصـول جهودًا كبيرةً في إطار حلّ هذه المسـألة والإجابة عن الاستدلال المتقدّم. من ذلك أنّ الشيخ الأنصاري ـ وهو الفقيه والأصولي الشهير ـ قد

---

١. الأنصـاري، فرائـد الأصول، ص ٦٧؛ والمحقّق الخراسـاني، كفاية الأصول، ص٢٩٤ ـ ٢٩٧؛ والشـيخ السبحاني، تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١٧٢؛ والهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٣٣٩ ـ ٣٤١؛ وواعظ الحسيني، مصباح الأصول، ج ٢، ص ١٥١ ـ ١٥٢؛ والكاظمي، فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٦٠.

أجاب عن هذا الاستدلال بقوله: حتى لو قبلنا بدلالة هذه الآيات، وقلنا بشمولها أو عموميتها إلى الأمور غير الاعتقاديّة، إلا أنّ الأدلّة الدالّة على اعتبار أماراتٍ من قبيل خبر الواحد، تعمل على تخصيص عموم هذا النوع من الآيات.[١]

وقد تمسّك الميرزا النائيني بكلا الجوابين المستفادين من كلام الشيخ، وقال في ذلك: أوّلًا إنّ هذه الآيات تختصّ بأصول الاعتقاد فقط. وثانيًا على فرض شمولها فإنّها تخصّص. يضاف إلى ذلك أنّه أضاف إلى هذين الجوابين جوابًا ثالثًا، حيث قال:

«بل نسبة تلك الأدلة إلى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة، فإنّ تلك الأدلة تقتضي إلقاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزًا للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمّه الأدلة الناهية عن العمل؛ بالظن لنحتاج إلى التخصيص ...»[٢].

ولكن يبدو أنّنا لو ارتضينا عموم أو إطلاق الآيات التي تمنعنا من اتّباع الظن أو غير العلم، فإنّنا لا نستطيع تخصيصها؛ وذلك لأنّ لسانها يأبى عن التخصيص، إذ كيف يمكن تخصيص أو تقييد آياتٍ من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾[٣]، و﴿...إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...﴾[٤]؟! ألا يستلزم ذلك نوعًا من الضعف والهشاشة في الكلام؟ إنّ هذه الآيات في مقام بيان أهمّ خصائص الظنّ، وهي أنّ الظنّ لا يوصل إلى الواقع، فهل يمكن القول بأنّ الظنّ لا يوصل إلى

---

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ص ٦٩.

٢. الكاظمي، فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٦٠ ـ ١٦١. ومن خلال الرجوع إلى تعليقة الآغا ضياء الدين العراقي هنا، يمكن أن نستظهر أنّ سماحته قد قبل بهذه الحلول أيضًا.

٣. الإسراء: ٣٦.

٤. يونس: ٣٦؛ و النجم: ٢٨.

الواقع، إلا الظنّ الحاصل من هذه الأسباب، التي هي من قبيل: خبر الواحد أو الأمارات على سبيل المثال؟

وقد ذهب بعض المحقّقين ـ من أمثال المحقّق الخراساني ـ إلى الاعتقاد بأنّ هذه الآيات وإنْ كانت ظاهرةً في الشمول، إلا أنّ الظاهر أو القدر المُتيقّن من إطلاقها هو أصول العقائد، ولا تشمل الأحكام العمليّة. ومن هنا فإنّها تنهى عن اتّباع الظنّ وغير العلم في أصول العقائد. فإنْ قبلنا بعموميتها وشمولها للأحكام العمليّة أيضًا، فإنّه يتمّ تخصيصها بالأدلّة الدالّة على اعتبار خبر الواحد.[١]

ولكن كما ذكرنا في مناقشة طريقة حلّ الشيخ فإنّ لسان هذه الطائفة من الآيات يأبى التخصيص، ولا يمكن تخصيصها بناءً على عمومها، أو تقييدها بناءً على إطلاقها. يُضاف إلى ذلك أنّه يمكن لنا أنْ نتساءل ونقول: هل الآيات المذكورة ظاهرةٌ فيما يتعلّق بالنهي عن اتّباع الظنّ في العقائد أم مطلقة، بيد أنّ القدر المُتيقّن منها هو أصل العقائد؟ من الواضح أنّ القدر المُتيقّن في مقام التخاطب غير معتبر. فلو كان لدينا دليلٌ لفظيٌّ مطلق، وجرت مقدّمات الحكمة في مورده، فإنّ مجرّد وجود القدر المُتيقّن ما لم يصل إلى حدّ القرينة اللبيّة فلن يمنع من جريان الإطلاق. وأمّا في مورد ظهور وحدة السياق، فإنّه وإن كان ظاهر سياق بعض الآيات أنّها تختصّ بالأصول الاعتقاديّة، إلّا إنّ بعض الآيات الأُخر ـ مثل الآية ١٤٥ من سورة البقرة ـ تختصّ بالقِبلة التي هي واحدةٌ من الأحكام، أو أنّ المصداق المُتيقّن منها ـ في الحدّ الأدنى ـ هو القِبلة.

يضاف إلى ذلك أنّ قوله تعالى: ﴿...إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...﴾، وإنْ كان سياقه مرتبطًا بأصول العقائد، ولكن لماذا لا يكون بلحاظ المناط، وأنّ الآية

---

١. المحقق الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

الكريمة في مقام بيان كبرى كليّةٍ تشمل حتى فروع الأحكام العمليّة أيضًا؟ إنّ هذه الآية بمنزلة الكبرى الكليّة، ولا يمكن رفع اليد عنها لمجرّد وجود قرينةٍ من قبيل: وحدة السياق أو الظهور السياقي لها. كما أنّ قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ وإنْ كان مطلقًا، إلا أنّ التعليل المذكور فيه ـ وهو أنّ الإنسان مسؤولٌ بلحاظ جميع مصادره أو وسائله الإدراكيّة ـ يفيد كبرى كليّةً. وعلى فرض القول بأنّ هذه الآية مطلقة، فهل يمكن رفع اليد عن إطلاقها لمجرّد ادّعاء الظهور؟

ويستفاد من كلام المحقّق النائيني نقدًا آخر على كلام المحقّق الخراساني، وحاصله على النحو الآتي: إنّ أدلّة اعتبار خبر الواحد وغيره من الأمارات المعتبرة، لها حكومة على هذا النوع من الآيات؛ ومن هنا فإنّ استثناء الأحكام العمليّة من هذا النوع من الآيات ليس من باب التخصيص كي يقال إنّ لسانها يأبى عن التخصيص.[1]

وقد أجاب سماحة الإمام الخميني رحمه الله في مورد قوله تعالى: ﴿...إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...﴾، قائلًا: لكن المتدبّر في سياق الآيات يقف على أنّها راجعة إلى الأصول الاعتقاديّة؛ ومن هنا فإنّها لا تشمل الأحكام الفرعيّة والعمليّة. وفيما يتعلّق بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾، قال سماحته في الجواب: إنّ التمسّك بهذه الآية للردع عن الأمارات العقلائيّة، من قبيل خبر الواحد والظواهر وما إلى ذلك، متناقضٌ في ذاته؛ وذلك لأنّ هذه الآية منعت من اتّباع الظنّ، ونهت عن ذلك، في حين أنّ الظواهر اللفظيّة من جملة الظنون، وإنّ دلالة هذه الآية على هذا المعنى من مصاديق الظهور اللفظي. وعلى هذا الأساس فإنّ ظهور هذه الآية هو وجوب اجتناب العمل بالظن مطلقًا. لكنّ هذا الظاهر له ظهورٌ لفظيّ ظنيّ، والعمل به يكون عملًا بالظن، فيجب اجتنابه في ضوء

---

١. المحقّق النائيني، فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٦١.

مفاد الآية. وعلى هذا الأساس تكون الآية في حالة الإطلاق شاملةً لنفسها، والعمل طبقًا لإطلاقها يستلزم عدم العمل بها؛ ونتيجة لذلك فإنّ مساحة دلالتها تنقض ذاتها.

وعلى هذه الشاكلة فإنّ سماحة الإمام الخميني، قد عمل على رفع الإشكال بجوابٍ حلّي عن الآية الأولى، وجوابٍ نقضيّ عن الآية الثانية، ويستنتج من ذلك أنّ الآية تختص بالظنون غير المعتبرة، وعلى هذا فإنّ الآيات مورد البحث تردع عن التمسّك بالظنون غير المعتبرة فقط.[١]

يبدو أنّ طريقة الحلّ التي أفادها سماحة الإمام الخميني حول الآية الأولى، تشبه طريقة حلّ المحقّق الخراساني؛ ومن هنا فإنّ النقاط التي ذكرت في نقد كلام المحقّق الخراساني ترد نفسها على هذا الكلام أيضًا. إنّ هذه الآية ونظائرها بمنزلة الكبرى الكليّة، لا سيّما بالنظر إلى أنّ الألف واللام المستعملة في كلمة (الظنّ) للاستغراق، وعليه فإنّها تفيد العموم، ولا يمكن رفع اليد عنها بوساطة التمسّك بالسياق، إلا إذا أمكن العثور على قرينةٍ لُبيّةٍ أو لفظيّةٍ يمكن التصرّف بوساطتها في هذه الدلالة، واعتبار الألف واللام للعهد.

وأمّا طريقة الحلّ الثانية التي هي جوابٌ نقضيّ، فهي قابلةٌ للاستناد إليها في مورد جميع الآيات المذكورة، ولا تختصّ بالآية الثانية فقط؛ فيكون الحلّ الثاني واسعٌ ويشمل جميع الآيات. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ الآيات المذكورة ـ بسبب هذا الإشكال ـ لا تشمل الظنون المعتبرة التي دلّت على اعتبارها أدلّةٌ خاصّة. وإنّما تنهى عن مجرّد التمسّك بالاستحسان والتخمين والظنون وأنواع التقليد الباطل، وما إلى ذلك ممّا هو غير علمي عادة.

---

١ .السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١٧٢.

الحلّ المُختار

يمكن ذكرُ إجابـاتٍ حَلِّيّة أُخر غير الجواب النقضي المتقدّم، من بينها أنّ المراد من العلم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ونظائره، ليس هو القطع واليقـين، بل المـراد منه هو الحُجّة. وهناك كثيرٌ من الروايات التي تشـهد على هذا الاستظهار، من بينها الروايات الدالّة على حرمة القول أو الإفتاء بغير علمٍ،[1] فمن الواضــح أنّ العلم في هذه الروايات الكثيرة بمعنى الحجّــة. وبقليلٍ من التأمّل في الاستعمالات المذكورة، يمكن القول بصحّة هذا الادّعاء. ومن هنا فإنّ العلم يشمل كلّ دليلٍ معتبر، أعم من كونه من اليقين المنطقي أو من الأمارات.

وفي المقابـل فـإنّ المراد من الظنّ في قوله تعـالى: ﴿...إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْـنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...﴾ ليس هو الاعتقاد الراجح، وإنّما المراد منه غير الحجّة الشامل لجميع الأدلة غير المعتبرة الأعم من الأدلة الظنيّة والمشـكوكة والوهميّـة؛ كما أنّ العلم أو الحجّة يشمل جميع الأدلة المعتبرة الأعم من الأدلة اليقينيّة والظنيّة. وقد علّل سماحة الإمام الخميني ﵀ هذا الحلّ المذكور بقوله: إذا كان المراد من العلم في هذه الأدلة هو العلم الوجداني، فسوف يستلزم تعطيل أكثر الأحكام، أو يلزم من ذلك تخصيص الأكثر، وهو أمر قبيح؛ لأنّ أكثر الأحكام العمليّة، وكثيرًا من الفروع الاعتقاديّة والأخلاقيّة والحقوقيّة يتمّ إثباتها من طريق خبر الواحد، والظواهر وما إلى ذلك.[2]

والحاصل أنّ المراد من العلم ـ كما صرّح سـماحة الإمام الخميني ﵀ ـ ليس هو

---

١. الحُرّ العاملي، وسـائل الشيعة، ج ١٨، أبواب صفات القاضي، الباب الرابع، ح: ١، و٢، و٣، و٤، و٥، و٦، و٩، و١٠، و١١، و٢٢، و٢٧، و٣٠، و٣١، و٣٢، و٣٣، و٣٦.

٢. السبحاني، تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١٧٤.

اليقين بالمعنى الأخص أو اليقين الوجداني،[١] أو في الحدّ الأدنى لا يختصّ به على حدّ تعبير العلامة الطباطبائي،[٢] بل يبدو أنّ المراد منه هو الحجّة، الذي يكون العلم المنطقي (اليقين بالمعنى الأخص) من أبرز مصاديقها أو مراتبها؛ كما أنّ المراد من الظنّ هو غير الحجة، دون الاعتقاد الراجح.

ومن بين القرائن الأُخر التي تشهد على هذا الاستظهار، أنّ نظام معاش الناس ومنقلبهم، وأمورهم اليوميّة، والماضي والحاضر والمستقبل، يقوم في الغالب على أساس أماراتٍ من قبيل خبر الواحد، والظواهر اللفظيّة وأمثال ذلك. ومع نزول الآيات الكثيرة في القرآن الكريم ـ الأعم من الآيات التي تنهى عن اتّباع الظنّ وغير العلم أو الآيات التي تأمر بمجرّد التبعية للعلم ـ هل كان يخطر في أذهان الناس في صدر الإسلام أنّ هذه الآيات تشمل خبر الواحد والظواهر وسائر الأمارات الأخرى؟ ولو خطر في ذهن أحدهم شيءٌ من ذلك، فلماذا لم يَسأل النبيَّ الأكرم ﷺ، والأئمّةَ عليهم السلام عن هذا الشأن، وهم يحفظون آثارهم؟ ولماذا لم يكونوا يرون تلك الآيات متنافيةً مع أعمالهم اليومية؟ وبحسب التعبير الشائع: لو كان هناك شيءٌ من ذلك لاشتهر عنهم، ولكنه لم يشتهر. فلا هم رأوا تنافيًا في ذلك، ولا سألوا عنه على فرض التحقّق. ولكن لو تحقّق شيءٌ من ذلك في هذا الشأن، لكان قد اشتهر على نحو القطع واليقين.

---

١. م ن.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ٩٢ ـ ٩٤. قال العلامة الطباطبائي في تفسير الآية السادسة والثلاثين من سورة الإسراء: «والآية تنهى عن اتباع ما لا علم به، وهي لإطلاقها تشمل الاتباع اعتقادًا وعملًا... ويتحصّل من ذلك أنّه لا يتخطّى العلم في مسير حياته بحسب ما تهدي إليه فطرته غير أنّه يعد ما يثق به نفسه ويطمئن إليه قلبه علمًا وإنْ لم يكن ذاك اليقين الذي يسمى علمًا في صناعة البرهان من المنطق».

يُضـاف هذا الجواب الحَلّي، جوابٌ آخر يبدو أنّه من أفضل الحلول، وهو حلٌّ مبنائـي وليس بنائيًا، وحاصله هو أنّ خبر الواحد والظواهر وغيرها من الأمارات العقلائيّة طرقٌ معتبرةٌ في حدّ ذاتها، ومعدودةٌ من العلم عند العقلاء؛ وذلك لأنّهم لا يعتنون بوجود احتمال الخلاف فيها. إنّ خبر الواحد وغيره من الأمارات العقلائيّة، هي في حدّ ذاتها طرقٌ للوصول إلى الواقع، وتفيد العلم المتعارف، أو الاطمئنان في الحدّ الأدنى إذا لم نعدّ الاطمئنان مساوقًا للعلم المتعارف. وعلى الرغم من أنّ مرتبة العلم المتعارف أو الاطمئنان أقلّ من اليقين بالمعنى الأخص، فإنّ الشخص في حالة الوصول إلى هذه المرتبة من العلم، لا يحتمل الخلاف من الناحية العقلائيّة، وإنْ كان احتمال الخلاف موجودًا فيه من الناحية العقليّة.

وبذلك يمكن القول: إنّ خبر الواحد وسـائر الأمارات العقلائيّة الأُخر، تُعدّ من وجهة نظر العقلاء طرقًا للحصول على الواقع كما هو الحال بالنسـبة إلى اليقين؛ فـإنّ العقلاء بعد الحصـول عليها لا يحتملـون فيها خلاف الواقـع، وعلى فرض احتمالهـم ذلك، فإنّ هذا الاحتمال من الضآلة وعـدم القيمة والأهميّة، بحيث إنّهم لا يعتنـون به. إنّ هذا النوع من الأمارات من وجهة نظر العقلاء هو بمنزلة القطع الذي لا يمكن سـلب الحُجيّة عنه مطلقًا؛ وذلـك لأنّ النظام الاجتماعي قائمٌ على اعتبـار هذا النوع من الطرق المعرفيّة، ومن دونهـا لا يمكن لأيّ نظامٍ اجتماعيّ أنْ يسـتقرّ. ويمكن الادّعاء بـأنّ الحاجة إلى المعرفة التي تحصل مـن طريق خبر الثقة أو الظواهر، أكبر بكثير من الحاجة إلى اليقين، بل إنّ مسـاحتها أوسـع منه بكثيرٍ، وأبعادها أشـمل وأكبر. وعلى هذا الأسـاس فـإنّ اعتبار خـبر الواحد والظواهر وغيرهمـا من الأمارات العقلائيّة ليس في طول العلم واليقين، وإنّما في عرضه. من الواضح أنّ هذه الأمارات لا تكون معتبرةً مطلقًا بل بشروطٍ خاصّة، كما أنّ القطع

واليقين لا يكونان معتبرين بنحوٍ مطلــق. ومن هنا فإنّ اليقين الحاصل من الطرق غــير المتعارفة أو اليقين الناتج عن الوســواس أو القطــع القياسي الذي يحصل من طريق التمثيل، لا يكون معتبرًا.[1]

في ضوء هذا المبنى يتّضح الجواب عن أولئك الذين تمسّكوا بهذه الآيات لنفي اعتبار خبر الواحد؛ وذلك لأنّ خبر الواحد والظواهر وســائر الأمارات العقلائيّة الأخرى، تُعدّ ـ من وجهة نظر العقلاء ـ علمًا، وإنّ احتمال الخلاف بشأنها إما ضئيلٌ جــدًا، أو يتمّ تجاهله. وعلى هذا الأســاس فإنّ العلم في هذه المــوارد بمعنى العلم المتعارف، والعلم المتعارف يشــتمل على طيفٍ واســعٍ؛ فهو من جهةٍ يشمل اليقين المنطقي، ومن جهة أخرى يشمل الاطمئنان أيضًا.

وعلى كلّ حالٍ فســواء اعتمدنا طريقة الحلّ الأخيرة، أم طريقة الحلّ الســابقة ـ التي على أساسها كان العلم في القرآن والحديث مساوقًا للحُجّة، والظن مساوقًا لغير الحجة ـ يتمّ حلّ الإشكال المعرفي، كما يرتفع التعارض البَدوي بين أدلّة اعتبار خــبر الواحد والظواهــر ونظائرها في الآيات المذكورة آنفًــا. إنّ النظام الاجتماعي والمعاش وشــؤون النــاس، وبعبارة شــاملة: جميع الأبعــاد السياســيّة والحقوقّية والاجتماعّية والأسريّة والفرديّة للإنسان، تقوم على أساس هذا النوع من المعارف. وإنّ هذا النوع من المعارف يُعدّ في ضوء طريقة الحلّ الأخيرة من (العلم المتعارف)، وفي ضوء طريقة الحلّ السابقة يُعدّ (حُجّة)؛ لأنّ الادّعاء في ذلك الحلّ أنّ العلم في تلك الآيات بمعنى الحُجّة، والظنّ بمعنى غير الحُجّة. والنتيجة هي أنّ مفاد الآيات المذكورة هو الحثّ على البحث عن الحُجّة وعدم اتباع غير الحُجّة.

يمكــن النقاش في طريقة الحلّ القائمة على إرجاع العلم إلى الحُجّة، والظنّ إلى

---

١. حسين زاده، منابع معرفت، الفصل السابع.

غــير الحُجّة في القرآن الكريم، والقول: إنّ هــذا الإرجاع أو الحمل ليس كُليًّا، ولا يمكن القبول به مطلقًا وفي مورد جميع الآيات التي ورد فيها اســتعمال كلمة العلم والظن؛ وذلــك لأنّ الظنّ قد ورد في بعض الآيات بمعنــى اليقين، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانية ورد اســتعمال العلــم في بعض الآيات الأخرى بالمعنى المعرفي دون الحُجّة؛ كما هو الحال في الآية الثامنة والسبعين من سورة النحل، والآية الخامسة من سورة الحج. ففي هاتين الآيتين تمّ استعمال كلمة (العلم) في مورد مجموع المعارف الإنسانيّة الأعم من تلك التي يتمّ الحصول عليها بوساطة الحواس، أو تلك التي يتم الحصول عليها بوساطة العقل؛ ومن هنا فإنّ العلم صادقٌ على جميع الأدلّة العقليّة والمعارف التــي يتمّ الحصول عليها من طريق الحــواس. وإنّ العلم لا يقتصر على المعرفة العقليّة أو الحسيّة أو المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص فقط.

وعلى هذا الأســاس فإنّ نتيجة هذا النقد هي أنّ العلم الوارد في بعض الآيات لا يمكن حمله على الحُجّة، ولا يرد محذورٌ من الالتزام بهذه النتيجة. كما أنّه في بعض الاستعمالات يتمّ حمل الظن ـ بوساطة الاستعانة ببعض القرائن ـ على معنى اليقين، فإنّ حمل العلم على المعنى المعــرفي ممكنٌ بهذه الطريقة أيضًا، إذ في بعض الآيات لا يمكن حمل العلم على الحُجة. ومن الواضح أنّ تعيين المعاني المشتركة والمجازيّة يجب استفادته بوساطة القرائن فقط؛ فهي وحدها التي تبيّن المراد من بينها.

يُضــاف إلى ذلك أنّه من خلال أدنــى تأمّل يمكن الوصــول إلى أنّ هذا النقد يؤدّي إلى تثبيت النتيجة التي تمّ أخذها من طريقة الحلّ المذكورة؛ توضيح ذلك أنّه على أساس تلك الطريقة يكون للعلم معنى أوسع اليقين بالمعنى الأخص، فيشمل المعارف الحاصلة من الأدوات الحسيّة والعقليّة، كما ليس هناك ما يمنع من أن يكون الظنّ في بعض موارد اســتعماله في القرآن الكريم بمعنى اليقين والعلم أيضًا. ومن

هنا فلا شيء من هاتين المقولتين يُعدّ ناقضًا للادّعاء المذكور. فعلى الرغم من قبولنا بأنّ الظنّ قد اُستعمل في القرآن الكريم أحيانًا بمعنى اليقين وما إلى ذلك، إلا أنّ إرادة المعنى المعرفي من مفردة (العلم) في بعض الآيات، بمعنى أنّ مساحة العلم أو الحُجّة من وجهة نظر القرآن الكريم واسعة.

النتيجة

لقد عمدنا في مستهلّ هذا الفصل ـ بعد رسم مخططٍ إجماليّ عن الأبحاث التي يمكن بيانها في القسم الثاني ـ إلى الخوض في بيان مفاهيم العلم والمعرفة وسائر الألفاظ والمفردات الشبيهة بهما في اللغة والكتاب والسنة والعلوم الإسلاميّة، وبدأنا البحث في هذا التحقيق من خلال اللغة ومعرفة معاني المفردات. وتوصلنا في هذا البحث إلى أنّ اليقين من أعلى مراتب العلم أو المعرفة، ومن هذه الناحية يمكن التمييز بين اليقين والمعرفة والعلم وما إلى ذلك. وعلى الرغم من وجود اختلافاتٍ دقيقةٍ بين العلم واليقين والمعرفة والشعور من الناحية اللغويّة، فإنّ للعلم والمعرفة وسائر المفردات المشابهة الأخرى في العادة معنى واحدًا في الأدبيّات المتداولة والمعاصرة.

ويجدر بنا التذكير بأنّه على الرغم من أنّ بعض اللغويين قد خصّوا اليقين بالمعارف الاستدلاليّة فقط، فإنّ هذه المفردة تُعدّ مطلقةً من وجهة نظر العرف واللغة، فتشمل جميع المعارف اليقينيّة، الأعم من البديهيّة والنظريّة.

ثم ألقينا بعد ذلك نظرةً عابرةً إلى استعمالات العلم والمعرفة في العلوم الإسلاميّة، ورأينا أنّ لها استعمالاتٍ أو مصطلحاتٍ متنوّعة. إلا أنّ اليقين في الاستعمالات الشائعة كان بمعنى العلم المتعارف، ولا يتماهى مع أيّ واحدٍ من

المصطلحات الثلاثة المذكورة، بل هو عبارةٌ عن الاعتقاد الذي لا يتطرّق إليه الشكّ والترديد من وجهة نظر العقلاء أبدًا، حتى وإنْ أمكن أن يتطرّق إليه احتمال الخلاف وإنْ على نحوٍ ضئيلٍ جدًا من الناحية العقليّة.

وفي الختام تحدّثنا عن استعمال العلم ومشتقاته في القرآن الكريم، وقلنا: إنّه لا ينبغي إدخال المعاني الاصطلاحيّة في بيان معاني هذه المفردات. وبذلك يكون المراد من العلم في الآيات إمّا هو العلم المتعارف أو الحُجّة، كما أنّ الكثير من الروايات تدلّ على هذا الاستظهار أيضًا. وعلى أساس هذا المبنى يكون هذا النوع من الأدلة شاملًا لخبر الواحد وسائر الأمارات العقلائيّة الأخرى من دون محذور.

الفصل السادس

اعتبار المعرفة الظنيّة في القضايا الدينيّة

المُقدّمة

تقدّم أن ذكرنا في القسم الأول أنّه قلّما نعثر على مفكّرٍ قد تحدّث عن كيفيّة المعرفة المعتبرة في مختلف أجزاء الدين، وعمل على بيان مراده من المعرفة الواجبة والكافية في هذا الحقل بنحوٍ دقيقٍ؛ وذلك لأنّ هذا البحث يشتمل على أبعادٍ متنوّعة، من بينها:

١. عدم كفاية الظنّ، وعدم اعتباره في حقل أصول العقائد.

٢. وجوب الحصول على العلم في هذا الحقل وكفايته.

٣. اعتبار المعرفة التقليديّة في الحقل المذكور أو عدم اعتبارها.

٤. المراد من العلم والمعرفة الواجبة.

ومع أنّ العلماء والمفكّرين المسلمين ـ ولا سيّما منهم المتكلّمين وعلماء الأصول ـ قد بحثوا في الأمور الثلاثة الأُوَل، ولكنهم قد غفلوا عن المسألة الأخيرة، أو عدّوا الجواب عنها واضحًا. وعلى كلّ حالٍ فإنّ مسألة اعتبار المعرفة الظنيّة في مختلف حقول الدِين ـ ولا سيّما منها في قسم العقائد ـ قد تمّ بحثها وتداولها بالبحث والنقاش منذ الأزمنة البعيدة جدًّا، وحتى في عصر المحقّق العلامة شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ)[1]. ومن بين العلماء المتأخّرين تحظى أبحاث

---

١. الطوسي، عدّة الأصول، ج ١، ص ١٣٢، وج ٢، ص ٧٣١.

المحقّق القمّي (المتوفى سنة ١٢٣١ هـ)، والشيخ الأنصاري (المتوفّى سنة ١٢٨١ هـ) بكثيرٍ من الاهتمام.[١] إنّ حلّ هذه المسألة برؤيةٍ دينيّةٍ، سوف يساعد كثيرًا في بحث المعرفة الواجبة والكافية في الدِين، الذي هو بحثٌ معرفيّ وإبستمولوجيّ برؤيةٍ من خارج الدِين. ومن هنا سوف نعمل أولًا على إلقاء نظرة عابرةً على الآراء والنظريات المذكورة حول هذه المسألة. ثم ننتقل بعد ذلك إلى بحث أدلّتها وتقييمها.

النظريّات

إنّ اعتبار الظنون الخاصّة في حقّ أحكام الدِين أمرٌ لا شكّ فيه؛ إذ إنّ الأدلّة الخاصّة قد دلّت على اعتبارها، وقد أقرّ الجميع بحجيّتها تقريبًا. بيد أنّ هذه المسألة جديرة بالبحث في حقل العقائد الدينيّة، ومازال حولها اختلافٌ كبيرٌ في الآراء. ويمكن تقسيم النظريات المتنوّعة التي تمّ طرحها في بحث كفاية الظن في حقل أصول الاعتقاد أو عدم كفايته ـ على ما تقدم تفصيله في الفصل الثالث من القسم الأول ـ إلى قسمين:

١. النظريّات التي تقتصر في باب أصول الاعتقاد الديني على القول باعتبار العلم واليقين فقط.

٢. النظريّات التي تعدّ الظنّ معتبرًا في باب أصول الاعتقاد الديني، وتراه كافيًا أيضًا.

ومن بين أنصار نظريّات القسم الأوّل، ذهب فريقٌ إلى القول باعتبار خصوص

---

١. م.ن، الفصل الثالث.

اليقين والعلم الذي يحصل من طريق الاستدلال، وذهبٌ فريق آخر إلى اعتبار اليقين والعلم الذي يحصل من طريق التقليد أيضًا. ومن بين المدافعين عن نظريّات القسم الثاني، ذهبت جماعةٌ إلى اعتبار خصوص المعرفة الظنيّة التي تحصل من طريق النظر والاستدلال وكفايتها، وذهبت جماعةٌ أخرى إلى اعتبار خصوص الظن الحاصل من طريق أخبار الآحاد.[١]

إنّ بيان هذا البحث وتقييم آراء ونظريّات المفكّرين حوله، يقوم على رؤيةٍ عابرةٍ للفرضيّات السابقة التي تبناها كلّ واحدٍ من هؤلاء المُنظِّرين. يبدو أنّ عموم المفكّرين المسلمين قد اتّفقوا تقريبًا على أنّ الظنّ والمعرفة الظنيّة غير معتبرةٍ ولا كافية في حقل عقائد الدِين، بل غير مشروعةٍ أيضًا.[٢] إنّ الآيات الواردة في القرآن الكريم في تفسير مفردة (العلم)، والروايات التي تم الاستناد إليها في هذا الشأن، تشهد على أنّ القدر المتيقّن من وجوب التمسّك بالعلم واتّباعه، هو حقل أصول الاعتقاد الديني. وإنّ الذين قالوا بكفاية الظنّ إنّما ذهبوا إلى ذلك لأنّهم عدّوا تحصيل العلم في هذا الحقل غير ممكنٍ بالنسبة إلى الجميع، أو أنّهم في الحدّ الأدنى وجدوا أنّ الوصول إلى العلم متعذرٌ على غير المتخصّصين؛ ومن هنا فقد ذهبوا إلى الإفتاء بكفاية الظنّ والقول باعتباره. وعلى الرغم من أنّ علماء الأصول قد بحثوا في إمكان التعبّد بالظن في حالة انفتاح باب العلم، فأنّ بحثهم يتّجه بالكامل أو ـ في الحدّ الأدنى على نحوٍ غالب ـ إلى الأحكام العمليّة من الدِين؛ حيث يكون الوصول

---

١. م ن.

٢. ربما وجب استثناء المتطرّفين من الأخباريين من هذا الحكم.

إلى العلم واليقين عادةً في أغلبها أو أجمعها متعذّرًا أو مستلزمًا للحرج. والشاهد على هذا الكلام هو بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وبيان الحلول المتنوّعة في هذا الشأن. إنّ أدنى التفات إلى تلك الأبحاث، يرشدنا إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ بحث (إمكان التعبّد بالظنّ) في علم أصول الفقه إنّما يختصّ بقسم الأحكام الفرعيّة والعمليّة من الدِين فقط، ولا يشمل أصول العقائد الدينيّة. ويبدو أنّ الوصول إلى العلم في حقل أصول الاعتقاد الديني من الناحية المعرفيّة والمنطقيّة أمرٌ ممكن، بل هو متحقّقٌ أيضًا.[١] وقد تمّ في أصول العقائد ـ ولا سيّما فيما يتعلّق بإثبات وجود الله سبحانه وتعالى وتوحيده ـ بيان براهين متقنةٍ ومحكمةٍ تفيد اليقين والمعرفة اليقينيّة، بل إنّها من بين المعارف اليقينيّة تنتج أعلى درجات المعرفة اليقينيّة، ونعني بذلك المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص.

والآن بالنظر إلى هذا المبنى؛ حيث لا يكون هذا النوع من الأدلّة والبراهين بلحاظ الشكل والصورة عقيمًا، ويكون بلحاظ المادة والمضمون اليقيني مفيدًا

١. بعد أنْ ذهب الشيخ الأنصاري إلى اعتبار اليقين الحاصل من طريق التقليد وكفايته، وقال بعدم اعتبار الظن، استطرد قائلًا: «مع أنّ الإنصاف: أنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقليّة للشخص المتفطّن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم، لكثرة الشُّبَه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتى أنهّم ذكروا شُبَهًا يصعب الجواب عنها للمحقّقين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقدارًا من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشتغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده، خصوصًا والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيّات، وقد شاهدنا جماعةً قد صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئًا إلّا القليل». (الأنصاري، فرائد الأصول، ص ١٧٥ ـ ١٧٦). كما أنّ رأي الفيض الكاشاني في هذا الشأن جدير بالاهتمام والتأمّل أيضًا. يُنظر في هذا الشأن: الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج ١، ص ٢ ـ ٤. وإن بحث هذا النوع من الآراء وتقييمه يحتاج إلى فرصةٍ أخرى.

لليقين، يتمّ طرح هذا السؤال وهو: هل يجب على الشخص المكلّف تحصيل العلم في هذا الحقل، أم يكفيه الظن أيضًا؟ وفي حالة وجوب تحصيل العلم، فهل يجب عليه أنْ يعمل على تحصيل المعرفة اليقينيّة، أم يكفيه تحصيل الاطمئنان والعلم المتعارف. وفي حالة وجوب تحصيل المعرفة اليقينيّة، فهل يكفي تحصيل الجزم (اليقين النفسي) أم يجب عليه تحصيل اليقين المنطقي والرياضي (اليقين بالمعنى الأخص) أيضًا؟

إنّ الآيات التي تدلّ على وجوب الحصول على العلم، ونفي اعتبار الاستناد إلى الظن، توصلنا إلى هذه النتيجة؛ وهي وجوب الوصول في حقل العقائد إلى العلم دون الظن.[١] كما أن صعوبة الحصول على اليقين بالمعنى الأخص، ترشدنا إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ الوصول إلى هذه المرتبة من اليقين ليس واجبًا؛ لأنه يؤدّي إلى العُسر والحرج، والعُسر والحرج منفيّان في شريعة الإسلام.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الرأي القائل بعدم كفاية الظنّ والمعرفة الظنيّة ووجوب الحصول على المعرفة اليقينيّة في حقل العقائد، تمّ ادعاء الشهرة بل الإجماع عليه، وقد قُدّمت أدلّةٌ في الدفاع عنه أيضًا.[٢] كما يجب التذكير أيضًا بأنّ مسألة (مشروعية التقليد في أصول الاعتقاد الديني) ترتبط بهذا البحث ارتباطًا وثيقًا، وأنّ طريقة الحلّ التي يتم بيانها واختيارها فيه، تؤدّي دورًا لا يمكن إنكاره فيما يتعلّق بموقفنا في هذا البحث. وعلى الرغم من عدم وجود ملازمةٍ أو عينيّةٍ بين مسألة كفاية الظنّ في أصول العقائد الدينيّة ومسألة مشروعية التقليد فيها،

---

١. لقد ذكرنا كثيرًا من هذه الآيات في الفصل السابق عند البحث عن معنى العلم في القرآن الكريم، فراجع.

٢. شبّر، حق اليقين، ج ٢، ص ٢٣٨.

فــإنّ هناك ارتباطًا وثيقًا بينهما.[1] ومن هنا يجب العمل في هذا البحث على حلّ هذه المسألة، وتقييم الحلول المذكورة في هذا الشأن.

وعلى كلّ حالٍ فإنّ الاختلاف الكبير بين المفكّرين المسلمين ـ الأعم من السنة والشـيعة وعلماء الأصول والمتكلّمين ـ في مسألتَيْ مشروعيّة الظنّ في حقل العقائد وجواز التقليد في هذا الحقل، يُشير إلى عدم وجوب تحصيل اليقين المنطقي أو اليقين بالمعنــى الأخص حتى في هذا الحقل، ويكفي مجرّد المعرفة الجزميّة وســائر المراتب الأدنــى. وبعبارةٍ أدق: إنّ وجود هذا الاختــلاف في الآراء وأوجه النظر في هاتين المســألتين، يرشــدنا إلى هذا الأمر المهم، وهو أنّ المعرفة الواجبة والكافية في حقل العقائــد من زاوية الأدلّة الدينيّة، هــي المراتب الأدنى من المعرفــة اليقينيّة بالمعنى الأخص، سواء قلنا بكفاية حصول الظنّ في هذه المسألة من الناحية الدينيّة أم لم نقل بذلك، وسواء اشــترطنا تحصيل العلم أم لم نشترطه، وسواء قلنا بوجوب حصول العلــم واليقين من طريق الدليل أم اعتبرنا كفايــة تحقّق العلم واليقين الحاصل من طريق التقليد أيضًا.

ننتقل الآن إلى بحث كفاية الظنّ في حقل العقائد من الزاوية الدينيّة:

كفاية الظنّ في حقل العقائد

في إطار تقديم جوابٍ دقيقٍ وصحيحٍ عن هذه المسألة، لا بدّ لنا من إلقاء نظرةٍ

---

١. ومن هنا قال السـيد عبد الله شبّر في بيان هذه المسألة، وشرح موضع البحث: «قد اختلف المتكلّمون في أنّه يشترط في العقائد الإيمانيّة العلم اليقيني أم يكفي الظن القوي؟ ويقرب من ذلك الخلاف في أنّه هل يجب ذلـك بالدليل أم يكفي فيه التقليد؟ وظاهر الأكثر الأول [يعني لـزوم تحصيل العلم اليقيني] بل حكي الإجماع عليه ...». (م ن).

عابرةٍ على مختلف أبعاد الدِين، وتقسيمات الأمور الاعتقاديّة من الدِين. وفي ضوء واحدٍ من التعريفين المقبولين للدِين اللذين تقدّم ذكرهما في الفصل الأول فإنّ الدِين يتكوّن من أربعة أجزاء، وهي على النحو الآتي:

١. التعاليم أو الأصول الاعتقاديّة.

٢. القيَم الأخلاقيّة والحقوقيّة وما إلى ذلك.

٣. المفاهيم أو الأحكام العمليّة.

٤. المفاهيم الكونيّة والتاريخيّة وما إلى ذلك. وبعبارةٍ أكثر وضوحًا: كلّ ما يقوله الدِين والنصوص الدينيّة حول الطبيعة والتاريخ والأمم السابقة وما إلى ذلك.

وبالنظر إلى القسم الأخير والتدقيق في مكانته، يتّضح أولًا: أنّ هذا القسم من الدِين حيث يصدق عليه أنّه من جملة ما أنزل الله، فهو يُعدّ من أجزاء الدِين، وإلّا فهو ليس من الدِين في حدّ ذاته. وثانيًا: أنّ هذا القسم هو في حدّ ذاته قسمٌ مستقلٌّ، ولا يمكن عدّه من أقسام الأصول الاعتقاديّة، أو إرجاعه إلى الأصول الاعتقاديّة، كما أخطأ بعضهم في ذلك؛ ظنًّا منه أنّ هذا القسم من أقسام الأصول الاعتقادية، بقوله:

«ثم إنّ هنا قسمًا ثالثًا لما أفاده من القسمين للعقائد الحقّة ...»[1].

تقسيم العقائد

على كلّ حالٍ فإنّه بالإضافة إلى تبويب عناصر أو أجزاء الدِين إلى أربعة أقسام، فإنّ مجموع الأصول الاعتقاديّة تنقسم إلى قسمين هما:

١. الأصول الأساسيّة الاعتقاديّة، من قبيل: الاعتقاد بوجود الله، وتوحيده، والمعاد، والنبوّة والإمامة.

---

١. الآشتياني، بحر الفوائد، ص ٢٧٦.

٢. الفروع الاعتقاديّة، من قبيـل: الاعتقاد بالتفاصيل المرتبطة بأصول المعاد، ومـن بينها: الإيمان بالحشر وكيفيّته، وكيفية السـؤال في القبر، والبرزخ، والعذاب والثواب البرزخي، وما إلى ذلك.

وفي كلا هذين القسـمين، ترد الأسئلة الآتية: هل يجب على الشخص المكلَّف تحصيل العلم في كلا هذين القسـمين، أم يكفيه الظن أيضًا؟ أم يجب التفصيل بين القسـمين والقول بكفاية الظنّ في القسـم الثاني، ولزوم تحصيل العلم في القسـم الأول؟ وفي حالة وجوب تحصيل العلم في كلا القسـمين أو في خصوص القسـم الثاني، هل يجب عليه الحصول على المعرفة اليقينيّة أو يكفي مجرّد الاطمئنان والعلم المتعارف؟ وفي حالة وجوب تحصيل اليقين، فما هو اليقين الواجب والمطلوب؟ هل هو اليقين بالمعنى الأعم أم اليقين بالمعنى الأخص؟

وبعد بيان الأقسـام والأجزاء المتنوّعة من الدِيـن، وإلقاء نظرةٍ عابرةٍ على كلّ واحـدٍ منها، حان الوقت الآن لبحث هذا الأمر، وهو في أيّ واحدٍ من هذه الموارد يكون الظنّ معتبرًا، ولا حاجة فيه إلى تحصيل العلم واليقين؟ من الواضح أنّ الظن المطلق ـ في ضوء نظريّة انفتاح باب العلم ـ لا يكون معتبرًا في حدّ نفسـه، وفي هذه الحالـة لا تكون الظنون معتبرةً إلّا إذا دلّ دليلٌ يقينـيٌّ خاصٌّ على اعتبارها. وعلى هذا الأسـاس تكون الأمارات من قبيل: خبر الواحد والظواهر المفيدة للظنّ ـ من وجهة نظر المشـهور ـ معتبرةً؛ لقيام الأدلة اليقينيّة المعتبرة على اعتبارها، ويصطلح عليهـا من هذه الناحية (علمية). وبذلك يكون الظن الحاصل من هذه الطائفة من الأمارات مفيدًا في قسـم الأحكام العمليّة من الدِين، ومعتبرًا. ومن هنا فإن الأدلّة

التي تــدلّ على نفي اعتبار الظن ووجوب اتباع العلم، وتقدّمت الإشــارة إليها في الفصل السابق، لا تكون شاملةً للظنون الخاصّة في الأحكام.

إنّ البحــث عن جدوائيّة الظنّ في حقل الأحكام، إنّما يكــون فيما إذا قبلنا بأنّ الأمــارات المذكورة تفيد الظنّ، وأمّا فيما لو قلنا بأنّهــا تفيد العلم المتعارف، يكون هذا البحث منتفيًــا؛ إذ بناءً على هذا المبنى يكون اعتبــار أخبار الآحاد والظواهر، والجدوائيّــة المعرفيّــة الحاصلة من طريقهــا، في هذا الحقل من بــاب اعتبار العلم، وليس مــن باب اعتبار الظن. وعلى الرغم من مناســبة البحث هنــا عن أماراتٍ، مــن قبيل: خبر الواحد والظواهر ونظائرهما، وبيان الدرجات المعرفيّة التي تحصل منها، ولكن لّما ســبق أن تعرّضنا إلى هذه المهمّة في علم الأصول والمعرفة[1]، فسوف نحجــم عن بحث هذه الأمور في هذا المقــام، ونقتصر على بحث نتائج ذلك المبنى وثماره فقط. وعلى أســاس ذلك المبنى، يمكن الاســتناد إلى أماراتٍ من قبيل: خبر الواحــد والظواهر في حقول الدِين الأخرى، مــن قبيل: العقائد والأخلاق أيضًا. ولكــن في ضوء المبنى المشــهور ـ الذي يــرى أنّ هذا النوع من الأمــارات لا يفيد ســوى الظن ـ هل تكون لها جدوائيّة في أجزاء الدِين الأخرى، بالإضافة إلى حقل الأحكام والفروع العمليّة أيضًا؟ يمكن القول: إنّ هذه المســألة ـ أي الاســتناد إلى الظنون المنبثقة عن الأمــارات الخاصة، من قبيل: خبر الواحد والظواهر، في حقل الأصول الاعتقادية من الدِين ـ هي واحدةٌ من أعقد وأصعب الأبحاث، وأكثرها اختلافًا بين العلماء المســلمين. بل يمكن لنا أنْ نشــاهد اختلافاتٍ كبيرةً ونظريّاتٍ

١ .حسين زاده، دراسات في علم الأصول؛ حسين زاده، منابع معرفت، الفصل السابع.

متهافتةً ومتناقضةً في هذا البحث. لكن قلّما تمّ التعرّض لهذا البحث في حقل القيم والأخـلاق والأحداث التاريخيّـة والطبيعيّة وما إلى ذلك مـن الأمور التي تحدّث الدِين عنها. وإنّما اقتصر النزاع واشـتدّ الخلاف في هذا الأمر بين العلماء والمفكّرين المسلمين في قسم الأصول الاعتقاديّة من الدِين فقط.

وفيـما يأتي نلفت الانتبـاه إلى بعض الآراء والنظريّات في هذه المسـألة: ذهب الشـيخ أبو جعفر الطـوسي إلى القول بأنّ عدم جواز الاسـتناد إلى خبر الواحد في أصـول الاعتقاد الدينـي أمرٌ متّفقٌ ومجمـعٌ عليه، ولم يخالف فيه سـوى أصحاب الحديث.[١] وذهب الشـهيد الثاني إلى الاعتقاد بعدم اعتبار الاستناد إلى خبر الواحد في حقل الأمور الاعتقاديّة، وذلك لكونه ظنيًّا، وقال في ذلك:

«وأما ما ورد عنه في ذلك من طريق الآحاد، فلا يجب التصديق به مطلقًا، وإنْ كان طريقـه صحيحًـا؛ لأنّ خبر الواحد ظنيّ، وقد اُختلـف في جواز العمل به في الأحكام الشرعيّة الظنيّة، فكيف بالأحكام الاعتقاديّة العمليّة»[٢].

وفي قبـال هذه النظريّة يـصرّ بعضٌ آخر على جواز الاسـتناد إلى خبر الواحد في حقل العقائد. وقد نسـب شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي هذا الرأي إلى بعض أصحـاب الحديث، الذين عـبّر عنهم بقوله: «بعض غفلـة أصحاب الحديث»[٣]. وقد اسـتظهر الشـيخ الأنصاري من تعبير العلامة الحِلّي في (نهايـة الوصول)، أنّ الأخباريين يرون هذا الرأي، ويعتمدون في أصول الدِين وفروعه على خبر الواحد

---

١. الطوسي، عدّة الأصول، ج ١، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

٢. الشهيد الثاني، المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفيّة، ص ٤٥.

٣. الطوسي، عدّة الأصول، ج ١، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

فقط، ولا يعتمدون على دليلٍ آخر غيره.[١] وأمّا العلّامة الطباطبائي فقد نسب تلويحًا قراءةً أخرى عن هذا الرأي إلى العلّامة المجلسي، وقام بنقدها. في ضوء هذه القراءة يتمّ في حقل الأصول الاعتقاديّة اعتبار النتيجة التي يتمّ الحصول عليها من البراهين العقليّـة إذا لم تتعارض مع خبر الواحد. وأمّا إذا كان ظاهر خبر الواحد المأثور عن المعصوم يدلّ على خلاف تلك النتيجة، كان التقدّم لخبر الواحد.[٢]

الاستناد إلى خبر الواحد، آراء وتحليلات

إنّ التحليـلات التي يقدّمها كلّ واحدٍ من المفكّريـن لإثبات نظريته ورؤيته، جديـرةٌ بالتأمّل؛ فقد ذهب المنكرون لحُجيّة خبر الواحد إلى الاسـتدلال على ذلك بقولهم: لا بدّ من أجل الوصول إلى الواقع في حقل العقائد من تحصيل العلم والمعرفة اليقينيّة، ولا يمكن إحراز الحقّ بمجرّد الظن، وإنّ الظن ـ مثل التقليد ـ ليس كافيًا. وحيث تكون المعـارف الظنيّة والتقليدية قلقةً وغير مسـتقرّة، فإنّ الاعتقاد الذي يقوم عليها سوف يكون قلقًا وغير مستقرّ، ويكون في معرض التغيير والتبدّل أيضًا. ومن هنا يجب أنْ يقوم الاعتقاد على أسـاس متينٍ وراسخٍ لا يقبل الشكّ والترديد. وقد عمد المحقّق الشهير الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ) إلى تقرير هذا الاستدلال، على النحو الآتي:

«الظنّ ممكنُ الـزوال، وفي زواله خطرٌ عظيم، وقد ورد النصّ الصريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر؛ فتعيّن الأمر بتحصيل اليقين قطعًا ...»[٣].

---

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ص ١٦٩.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٤، تعليقة العلّامة الطباطبائي (١).

٣. الطوسي، نقد المحصل، ص ٥٦.

وأمّا في حقل الأحـكام العمليّة فإنّ هذا الأمر غير ملحوظ؛ لأنّ المطلوب منا هنا هو أداء التكليف والعمل بالوظيفة على أساس الحُجّة، دون الوصول إلى الواقع. وبالظنّ الخاصّ الذي قام الدليل الخاصّ على اعتباره يكون التكليف مُحَرَزًا. فإنْ كان الفهـم أو المعرفة الحاصلة في حقل الأحـكام العمليّة من طريق الأمارات المعتبرة، مطابقةً للواقع كانت مُنجزِة، وإلا فهي مُعذرِة، ويسقط عنا التكليف الذي تصوّرناه تكليفًا من طريق الخطأ. حيث إنّ الوصول إلى الواقع في حقل الأحكام العمليّة ليس ملحوظًـا، بل المطلوب منا هو مجرّد القيام بالتكليف وامتثال الوظيفة على أسـاس الحُجّـة. وقد صرّح الشـهيد الثاني بأنّ الأمارات المذكورة ليسـت معتبرةً في حقل الأصول الاعتقاديّة التي يكون العلم فيها والوصول إلى الواقع هو المطلوب.[1]

في ضوء هذا المبنى يبدو أنّ التمسّـك بخبر الواحد وغيره من الأمارات الظنيّة أو المفيدة للظنّ في حقول الدِين ـ باسـتثناء حقـل الأحكام ـ أمرٌ في غاية الصعوبة والتعقيد، ولا يوجد دليلٌ على اعتباره مع فرض انفتاح باب العلم، بل حتى في حالة انسداد باب العلم أيضًا؛ إذ ما هو الدليل على تعبّدنا بالظنّ في حالة الانسداد؟ وهل يمكن التعبّد في الأصول الاعتقاديّة أساسًـا؟ من هنا فقد ذهب الشـهيد الثاني إلى التصريح بقوله: إذا أُقيم الخبر الواحد المعتبر والصحيح السـند والمفيد للظن، على واحدٍ من الأصول الاعتقاديّة، فإنّه لا يمكن التمسّك به.[2]

قد يقال إنّ منشـأ اعتبار خبر الواحد ونظائره من الأمارات في حقل الأحكام

١. الشهيد الثاني، المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفيّة، ص ٤٥.

٢. م ن.

العمليّة يكمن في الأثر العملي الذي تشتمل عليه. واعتبارها وحجّتها بلحاظ الأثر العملي. بيد أنّ الأثر العملي لا يختصّ بالأعمال الجسديّة فقط. إنّ الأعمال أو الأفعال تنقسم بلحاظ العُرف وبلحاظ المصطلح على قسمين، وهما:

١. الأفعال الجوارحيّة.

٢. الأفعال الجوانحيّة.

بوساطة الأفعال الجوارحيّة يتحقّق فعلٌ في الخارج، وبوساطة الأفعال الجوانحيّة يتحقّق فعلٌ في النفس، من قبيل: الاعتقاد والاعتراف والتصديق (بمعنى القبول). وعلى هذا الأساس فإنّ المقوّم لاعتبار خبر الواحد ونظرائه هو وجود الأثر العملي. فحيثما تحقّق الأثر العملي في كلّ مورد، كان خبر الواحد معتبرًا هناك. ولّما كان الاعتقاد والإيمان هو الأثر العملي لاعتبار خبر الواحد في حقل عقائد الدِين، فإنّ خبر الواحد يكون معتبرًا في هذا الحقل، ويكون مجديًا وحجّةً أيضًا.

ولكن يبدو أنّ صحّة الادّعاء في أعلاه ـ القائل بأنّ الأثر العملي يجب أنْ يكون عامًا وشاملًا للأثر الجوانحي والقلبي أيضًا ـ يقوم على تحقّق إطلاق الأدلّة التي ترى خبرَ الواحد حجّةً ومعتبرًا. وفي حالةٍ ما لو كانت تلك الأدلة مطلقةً، فإنّها سوف تشتمل على أثرٍ جوانحي مثل سائر الآثار الأخرى، حيث تعدُّ أثرًا عمليًّا للحُجّة واعتبار خبر الواحد. ولكن هل هناك مثل هذا الإطلاق حقًّا؟ وحتى لو قبلنا بتحقّق ذلك واعتبرناه أمرًا مسلّمًا، فهل هذا الإطلاق دليلٌ ظنيٌّ أم هو دليلٌ يقينيّ؟ من الواضح أنّ الدليل إذا كان ظنيًّا، لن يكون قادرًا على إضفاء الاعتبار على أخبار الآحاد والظنون الأخرى ذات الآثار الجوانحّية، وإنّما يمكن الاستناد

إلى الدليـل الظنيّ إذا كان دليل اعتباره يقينيًّا وقطعيًّا. وأمّا إذا كان ذلك الدليل هو الآخر ظنيًّا أيضًا، فهل يمكن للأمر الظنيّ أنّ يكون أساسًا ومنشأً للاعتبار؟ ومن هنـا يبدو أنّ تحقّق الإطلاق المذكور واعتبـاره، موضع كلامٍ وقابلٌ للنقاش. وعلى هذا الأساس تكون الأخبار المتواترة وحدها التي تكون بلحاظ الدلالة نصًّا، حيث تكون مفيدةً للقطع واليقين هي المعتبرة، ويمكن الاستفادة منها في الحقول الأخرى غير حقل الأحكام العمليّة أيضًا.

مـن الجدير ذكره أنّنا في هذا الكتاب، قد افترضنا هذه المسـألة مسـلَّمةً وهي أنّ المعرفة التفصيليّة بجميع مباحث الأصول الاعتقادية ليسـت لازمةً، بل يكفي مجرّد المعرفة والإقرار بأصل التوحيد والمعاد وسائر أصول الدِين الاعتقاديّة الخمسة ـ باسـتثناء الخصائص المذكورة في الآيات والروايـات بالتفصيل ـ لتحقّق الإيمان وصـدق عنوان المؤمن. وإنْ كان من المناسـب في فرصةٍ أخـرى أن ندخل في هذا المبحـث ونبيّن ما إذا كانت المعرفة الإجماليّة كافيةً، أم ينبغي الالتفات إلى التفاصيل المذكورة في الآيات والروايات والكتب الكلاميّة والتفسـير والفلسـفة حول هذه الأصول، والحصول على معرفةٍ بها أيضًا.

والحاصل هو أنّ خبر الواحد والظواهر وسائر الأمارات تعدُّ ظنيّةً على أساس المبنى المشهور، وإن اعتبارها ومساحة هذا الاعتبار يقوم على أساس شمول الأدلّة التي تمّ الاستناد عليها لإثبات حُجيّة هذا النوع مع الأمارات. يبدو أنّ تلك الأدلّة تختصّ بمجرّد حصول الظنّ في حقل الأحكام العمليّة، ولا تشـمل سائر الأجزاء الأخرى من الدِين.

أدلّة وجوب الحصول على العلم واليقين

بعد نظرةٍ عابرةٍ إلى المسألة مورد البحث وبيانها، وبعد بيان الآراء في هذا البحث ومباني تلك الآراء، ننتقل الآن إلى بيان أدلّة وجوب الحصول على العلم، ووجوب اكتساب المعرفة اليقينيّة في حقل أصول الدِين الاعتقاديّة في كلا القسمين منها ـ الأعم من العقائد الأصوليّة وغير الأصوليّة ـ وفي الأثناء سوف نتعرّض كذلك في إطار المناسبة إلى أدلّة المخالفين ونقدها:

الدليل الأول

ادّعاء الإجماع والاتفاق على وجوب النظر وتحصيل العلم، بغض النظر عمّا إذا كان هذا الوجوب عقليًّا، كما يذهب الإماميّة والمعتزلة، أو شرعيًّا، كما ذهب الأشاعرة. وقال المحقّق اللاهيجي (؟ ـ ١٠٧٢ هـ) في هذا الشأن:

«أجمع المتكلّمون على وجوب النظر في معرفة الله تعالى، واختلفوا في أنّه هل هو واجب عقلًا أو شرعًا؛ فذهب المعتزلة إلى الأوّل، واختاره المصنّف [المحقق الطوسي]، و[ذهبت] الأشاعرة إلى الثاني. وأمّا وجوب المعرفة إجماعيّ من الأمّة ...»[١].

وبذلك فإنّه في حقل الأصول الاعتقاديّة قد ادّعى الإجماع واتفاق الأمّة، في خصوص المعرفة والعلم بالله سبحانه وتعالى، دون جميع الأصول الاعتقاديّة الأخرى.

وقد صرّح العلّامة الحلي (٦٤٧ ـ ٧٢٦ هـ) بعد إقراره بأنّ معرفة الله وصفاته وغير ذلك من الأصول الاعتقاديّة واجبةٌ، وأنّ المعرفة التقليديّة ليست كافية،

---

١ .اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ص ٤٣١.

بوجوب النظر على كلّ شـخصٍ وتحصيل المعرفة بنفسه، وأنّ هذا الوجوب عينيّ وليس كفائيًّا، وإنّما الواجب الكفائي في هذا الشأن هو الإجابة عن الشبهات ورفعها، ولكن يجب على كلّ شخصٍ أن ينظر في الأصول ويعمل على تحصيل المعرفة بها وجوبًا عينيًّا.[١]

وقد ادّعى السيّد عبد الله شبّر (١١٨٨ ـ ١٢٤٢ هـ) ـ وهو من مُتكلِّمي القرن الثالث عشر للهجرة ـ قيامَ الشهرة على وجوب تحصيل العلم، بل قال بوجود دعوى الإجماع على هذه النظريّة أيضًا.[٢] وبذلك يكون قد ادّعى الإجماع المنقول في هذا الشأن.

وقد ناقش الفخر الرازي في انحصار معرفة الله بطريق النظر والاستدلال، وادّعى وجود طرقٍ أُخر للوصول إلى معرفته أيضًا، ومن بينها: ١) تهذيب النفس أو تصفية الباطن، كما يذهب الصوفيّة إلى اعتقاد ذلك. ٢) الإلهام. ٣) التعلّم على يد المعلم والإمام المعصوم. يُضاف إلى ذلك أنّه لو كان الطريق منحصرًا بالنظر، للزم من ذلك أنْ يشكّ المسلم في الدِين عند مواجهة أدنى شبهةٍ يعجز عن الإجابة عنها. وبذلك فإنّه عند الشكّ في مقدّمةٍ، فإنّ بنيانه وقواعده الاعتقاديّة سوف تنهار؛ لذا لا ينبغي القول بانحصار المعرفة بالنظر والاستدلال. وقال في نهاية المطاف: على الرغم من إمكان الجواب عن هذه الانتقادات، من الأفضل الاكتفاء بظواهر النصوص التي تحملنا على النظر.[٣]

---

١. الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ١٣ ـ ١٤.

٢. شبّر، حق اليقين، ج ٢، ص ٢٣٨.

٣. الرازي، المحصل (المطبوع ضمن كتاب نقد المحصل للخواجة نصير الدين الطوسي)، ص ٥٦ ـ ٥٧؛

وبغض النظر عن الانتقادات الواردة على هذا الكلام، إلا أنّه يرتضي في الختام وجوب النظر تلويحًا؛ كما أنّ الإيجي من خلال تبويبه لهذه الانتقادات حول وجوب النظر، عمد إلى بيانها والإجابة عنها. وقد ادّعى في البداية قائلًا:

«النظر في معرفة الله واجب إجماعًا، واختلف في طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل»[١].

والحاصل أنّ هناك في حدود بحثنا اتفاقًا عامًّا وإجماعًا بين المتكلّمين، ومن هنا فإنّ بعض العلماء ـ من أمثال العلامة الحِلّي والمحقّق عبد الرزاق اللاهيجي ـ قد ادّعوا الإجماع على ما سبق أن ذكرنا.

يمكن القول إنّه بغض النظر عما إذا كان الإجماع في مثل هذه المسألة معتبرًا، وما إذا كان يمكن من خلال الإجماع اكتشاف رأي الشارع في مسألة وجوب النظر، في حين أنّ إثبات حكم الشرع وأصل وجود الشارع والشريعة واعتبارها، يقوم على وجوب النظر، فإنه بغض النظر عن ذلك فإنّ اعتبار الإجماع في الحقول القابلة للاستناد مشروط بألّا تكون المسألة محتملةً المدركيّة، ناهيك عن أنْ تكون مقطوعة المدركيّة. ومن هنا فإنّه مع التمسّك بتلك الأدلّة والاستناد إليها، لن تكون هناك حاجةٌ إلى الإجماع، بل يكون هذا النوع من الإجماع والاتفاق دليلًا مؤيّدًا، ويؤدّي هذا الدور بجدارة.

اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ص ٤٣٢.

١. الإيجي، المواقف، ص ٢٨.

الدليل الثاني

إنّ هـذا الدليل عقليّ، ويمنعنا من الاعتـماد على الظنّ والمعرفة الظنيّة في حقل العقائد. وقد قرّر المحقّق الطوسي هذا الدليل على النحو الآتي:

«الظـنّ ممكنُ الزوال، وفي زواله خطرٌ عظيـم، وقد ورد النصّ الصريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر؛ فتعيّن الأمر بتحصيل اليقين قطعًا ...»[١].

ولكن يمكن نقض هذا الاسـتدلال بالجهل المركّب؛ فـإنّ الجهل المركّب من أقسـام اليقين، ويصـدق عليه اليقين بالمعنـى الأعم، وفي الوقت نفسـه فإنّه قابل للزوال، وإنّ هذا النوع من اليقين ينهار مع اكتشاف الخطأ. وعلاوةً على ذلك يمكن نقضه بوسـاطة اليقين التقليدي أيضًا؛ فإنّ اليقين التقليدي حتى إذا كان عبارةً عن المعرفة اليقينيّة بالمعنى الخـاص (أي الاعتقاد الجزميّ الصادق)، فليس هو بثابتٍ، بل يكون قابلًا للزوال؛ إذ يمكن للذهن أنْ يتزلزل بأدنى شبهة، وترفع النفس راية الاستسـلام. إنّ الإذعان أو الاعتقاد إنّما يكـون ثابتًا وغير قابلٍ للزوال إذا توصّل الشخص بنفسه إلى علّة التصديق.[٢]

وعلى هذا الأسـاس تكون هذه المعرفة ممكنة الـزوال، وفي زوالها خطرٌ عظيمٌ يهدّد الإنسـان. ونتيجة لذلك يجب على الإنسان في ضوء هذا الاستدلال أنْ يصل إلى اليقـين بالمعنى الأخص، وهو الاعتقاد الجـازم الصادق والثابت الذي لا يقبل الزوال. وحتى اليقين بالمعنى الأعم واليقين بالمعنى الخاص ليس كافيًا. ولكن هل

---

١. الطوسي، نقد المحصل، ص ٥٦.

٢. الآشتياني، بحر الفوائد، ص ٢٧٦.

تحصيل هـذا النوع من المعرفة ممكـن للجميع؟ من الواضـح أنّ الجواب عن هذا السـؤال هو النفي. فإنّ كثيرًا من الخواص لا يستطيعون الوصول إلى هذه الدرجة الرفيعة من المعرفة، ناهيك عن عامّة الناس. ومن هنا فإنّ نتيجة هذا الاستدلال أمر ينطوي على العسر والحرج، ولا يمكن الالتزام به في الإسـلام. وعليه فإمّا يجب أنْ ندعن لهذا الاسـتدلال، ونرى وجوب اليقين بالمعنى الأخص فقط ولا نرى كفاية ما دونه، أو أن نقبل الإشـكال ونرى الظنّ كذلـك في حكم اليقين بالمعنى الأعم، ونقول بكفايته. إنّ الأدلّة اللاحقة سوف تخلّصنا من هذا الإشكال.

يُضـاف إلى ذلـك أنّـه طالما رأينـا في النصـوص الدينيّة إلى جانـب البراهين اليقينيّة، إقامة أدلّةٍ إقناعيّة لإثبات الأصول الاعتقاديّة، أو تمّ تأييد الأدلة البسيطة للأشـخاص والاكتفاء بها؛ في حين أنّ تلك الأدلّة لا تفيد اليقين بالمعنى الأخص. وعلى هذا الأسـاس فإنّ الاستدلال المذكور خاطئ، ولا يمكن الركون إلى النتيجة التي نحصل عليها منه.

الدليل الثالث

لقد ذكر آية الله السيّد محمد علي القاضي الطباطبائي، دليلًا آخر على عدم اعتبار الظن، وعدم اعتبار التقليد في أصول الدِين الاعتقاديّة، فقال في ذلك:

«ويجب العلـم واليقين بأصول الدِين الخمسـة، ولا يجوز التقليـد فيها؛ لأنّ الإنسـان إذا رأى الناس مختلفين في الاعتقادات فإمّـا أن يأخذ بالجميع فيلزم جمع المتنافيـات وهو غير ممكن، وإمّـا أن يأخذ بالبعض بلا مرجّـح؛ فيكون ذلك من قبيل الترجيح بلا مرجّح وهو محال. وإمّا أن يأخذ بالبعض مع المرجّح، وليس هو

إلا العلم. أمّا الظن فحاله حال الشكّ هنا. وإمّا أن لا يعتقد شيئًا فهو غير جائزٍ لوجوب المعرفة. فقد بطل التقليد في الاعتقاد. فالتقليد في أصول الدِين كالشكّ، والشاكّ في أصول الدِين كافر، بل الظنّ في أصول الدِين كذلك؛ فإنّ الظن لا يغني من الحقّ»[١].

يمكن تقرير هذا الاستدلال على النحو الآتي:

١. هناك اختلافاتٌ كبيرةٌ في عقائد البشر فإنّ المذاهب والأديان بالإضافة إلى اختلاف الآراء العميق في السنن والأمور العرفيّة والقيَم فيما بينها تختلف أيضًا حتى في أكثر الأصول الاعتقاديّة جوهريّة، فيكاد الاختلاف أنْ يبلغ حدّ التناقض.

٢. في مواجهة هذه المذاهب نقف أمام عددٍ من الخيارات:

أ. أن نؤمن بالآراء المتناقضة جميعها.

ب. أن نعمل على ترجيح أحدها من دون أن يكون هناك أيّ مرجّح.

ج. أن نختار واحدًا من المذاهب اعتمادًا على وجود مرجّح.

٣. أما الخيار الأول فهو مرفوض. فلا يمكن التوفيق والجمع بين الأديان والمذاهب، وإعادة اختلافاتهم إلى نقاطٍ مشتركة؛ إذ من دون توجيه أو تأويل عقائدهم، يكون الأمر دائرًا مدار النفي والإثبات؛ فهناك من يؤمن بوجود الله، وهناك من ينكر وجوده. وهناك بين المؤمنين بالله جماعةٌ تذهب إلى توحيده، وتذهب أخرى إلى عدم توحيده. وغير الموحِّدين منهم من يعتقدون بالثنوية، ومنهم يعتقدون بالتثليث، وآخرون يعتقدون غير ذلك، وهناك جماعةٌ تقول بتجسيم الله،

١. السيوري الحِلّي، اللوامع الإلهية، ص ٦.

وتذهب جماعة أخرى إلى القول بالتجلّي وعدم تجسيمه. وعليه هل يمكن الجمع بين هذه المدعيات المتناقضة من دون تأويلٍ أو توجيهٍ؟ وعليه فإنّ هذا الخيار ممتنعٌ ومردودٌ من الناحية العقليّة، ولا يمكن الركون إليه.

٤. والخيار الثاني مرفوض وغير عقلانيّ أيضًا. إذ من غير المعقول أنْ يعتنق شخصٌ مذهبًا ودينًا لمجرّد أنّه ولِدَ بين أتباع ذلك الدِين الذين توارثوه من أسلافهم؛ وذلك لأنّ هذا الأمر يُعد من الناحية المعرفيّة ترجيحًا من دون مرجّح. إنّ هذا الاحتمال والالتزام إنّما يمكن طرحه وبيانه إذا سقطنا في الشكّ المطلق ولا نستطيع تخليص أنفسنا من مستنقع الشكّ المعرفي. وفي هذه الحالة، يرد هذا الاحتمال: الآن حيث لا يمكننا الوصول إلى المعرفة، هل يمكن لنا أن نذعن لذلك المذهب السائد في الحقل الجغرافي الذي ولدنا فيه؟ ولمّا كان هذا النوع من التشكيك غير معقولٍ، فإنّ هذا الوجه لن يكون معقولًا أيضًا؛ بل إنّ هذا الفرض حتى في فرض حصول الشكّ يكون مرفوضًا، وهناك كثيرٌ من الخيارات الأُخر في قبال تلك القضية.

٥. الخيار الثالث هو أن نختار المذهب والدِين الذي يحتوي على مرجِّح، وأن يكون اختيارنا لذلك الدِين قائمًا على أساس ذلك المرجِّح. ولكن ما هو ذلك المرجِّح؟ وما هو الأمر الذي يمكنه أن يكون مرجِّحًا لدِينٍ على سائر الأديان المتعارضة الأخرى؟ إنّ طريقة الحلّ هنا عبارة عن إصابة الواقع. وبذلك يكون الدِين المتطابق مع الواقع مقدَّمًا على سائر الأديان والمذاهب والمدارس الأخرى. ومن هنا فإنّ ملاك تقدّم وترجيح دينٍ على سائر الأديان الأخرى، هو التطابق مع الواقع. لكن من أين لنا أن نحرز تطابق دينٍ ما مع الواقع؟ من الواضح أنّه

يمكن ـ من خلال معرفةٍ صادقةٍ ومتطابقةٍ مع الواقع ـ الوصول إلى صحّة وصوابيّة بعـض العقائد وعدم صحّة بعضها الآخر. إنّ هذا النوع من المعرفة هي من اليقين بالمعنى الأخص. من ذلك أنّنا ـ على سبيل المثال ـ نثبت وحدانيّة الله سبحانه وتعالى بهذه المرتبة من مراتب المعرفة، وبالتالي تكون عقيدة التثنية والتثليث وغيرهما باطلةً ومرفوضةً. إنّ الله سـبحانه وتعالى منزَّهٌ عن المـادّة ومجرّدٌ عن عوارضها، وعليه لا يمكن أن يكون جسمًا، وبذلك يبطل القول بالتجسيم، وهكذا.

وعلى هذا الأسـاس إنّـما يمكن تقييم الأصـول الاعتقاديّة مـن طريق العلم واليقين، واختيار معتقدٍ ورؤيةٍ من بين الآراء المتعارضة والمتناقضة. ولكن لا يمكن الوصول إلى هذا الأمر المهم بوسـاطة التقليد والظنّ؛ كما أنّ هذا هو حال الشـكّ ايضًا؛ فلا يمكن بوساطة الشكّ ترجيح رأي على رأي آخر.[١]

١. قـد يقال بأنّ الأديان والمذاهب من الكثرة بـما لا يمكن التعرّف عليها بأجمعها في هذه المدّة القصيرة من حياتنـا؛ ناهيك عن التمكن من درسـاتها والتعمّق فيها وتقييمها بأجمعها. وبذلـك كيف يمكن لنا أن ندرسها بأجمعها ونختار من بينها واحدًا يتطابق مع الواقع؟

إنّ التأمّل فيما تقدّم يدلّنا على الإجابة عن هذه الشبهة. فإنّه على الرغم من كثرة الأديان والمذاهب، ليس من اللازم بحث كلّ واحدٍ منها بشكل منفصلٍ وعلى نحوٍ مستقلّ، بل يكفي أنْ نخوض في بحث أمّهات المسـائل والأصول الجوهريّة للوصول إلى الحقّ، ولا تكـون هناك حاجةٌ إلى بحث جميع الآراء المخالفة لها. من ذلك أن نعمد أوّلًا إلى بحث مسـألة توحيد الله سـبحانه وتعالى على سـبيل المثال. ومن خلال إثبات التوحيد، يتّضح بطلان الآراء المخالفة. والمثال الآخر: مسـألة تجرّد الله سبحانه وتعالى عن المادّة وعوارضها. فمع إثبات تجرّده، تبطل جميع الآراء والمذاهب والأديان القائلة بنوعٍ من التجسـيد وتجسّم الله. وبذلك يكون طريق العثور على الجواب الحقّ والصحيح في المسائل الاعتقاديّة الأساسيّة، من قبيل: المبـدأ والمعاد والنبي والإمام مُعبّدًا، ولا يكون متعذرًا أو عسـيرًا من هذه الناحية. وقال صدر المتألّهين في هذا الشـأن: «إنّ الطريق إلى تصحيح المذاهب والأقوال قسـمان، أحدهما: إقامـة الحجّة والبيّنة على صحتها على سبيل التفصيل، وذلك لا يمكن إلا بالخوض في واحدٍ واحدٍ منها. وثانيهما: أن نعرض=

وبذلك يصل الشهيد القاضي الطباطبائي من خلال هذا الاستدلال إلى استنتاج وجوب الحصول على اليقين في حقل العقائد. بل استطرد بعد ذلك مصرّحًا بأنّ المعرفة الواجبة من وجهة نظره في هذا الشأن إنّما هي اليقين بالمعنى الأخص، وأنّه لا يرى كفاية حتى العلم المتعارف. ومن هنا فإنّ كلّ مصدرٍ مفيدٍ للعلم المتعارف، لا يكون من وجهة نظره معتبرًا. وبالنظر إلى القرائن، يمكن أن ننسب إليه القول بأنّه يستنتج بهذا الاستدلال أنّ المعرفة الوحيدة المعتبرة في حقل العقائد، هي المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص. ومن بين الآراء المتعارضة والمتناقضة في الأديان والمذاهب، يكون المرجّح الوحيد هو القول بتحصيل المعرفة واليقين بالمعنى الأخص، ولا أقل من ذلك.

ولكن هل يؤدّي الاستدلال المذكور إلى مثل هذه النتيجة؟ لماذا لا يمكن لليقين بالمعنى الأعم والعلم المتعارف أنْ يكون مرجِّحًا؛ لا سيّما بالنظر إلى أنّ الوصول إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في بعض الأصول الاعتقاديّة ليس ممكنًا؟

بالإضافة إلى ذلك يمكن القول: إنّ الإنسان من خلال حصوله على الحُجّة لصالح رأيٍ في مسألةٍ اعتقاديّةٍ، إنّما يكون في الواقع قد حصل على مرجِّح. إنّ الوصول إلى الحُجّة العقلائيّة التي تشمل العلم المتعارف أيضًا، معرفةٌ كافيةٌ، ولا ضرورة إلى تحصيل العلم اليقيني بالمعنى الأخص، وإنْ كان من اللازم الاستناد إلى هذا النوع من المعرفة في رفع الشبهات في جانب من العقائد. وبطبيعة الحال فإنّ كثيرًا من الشبهات تخصصيّة، ولا يمكن لعامّة الناس أنْ يفهموها؛ حتى يلزم

=قبل الخوض والبحث عن الدلائل وتزييف الشبهات ـ تلك المذاهب على العقول والأذهان. فكل ما حكم به العقل السليم بأنّه أفضل وأحسن كان أولى بالقبول ...»، الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص ٢٦.

مــن ذلك أنْ يعملوا على رفعها أو دفعها. ومن هنا يمكن للعلم المتعارف أنْ يكون مرجِّحًــا، وتكون هــذه المعرفة كافية. ولا يختلف الأمر من أيــن يتمّ الحصول على هذا العلم المتعارف؛ سواء أكان من طريق الاكتساب والنظر أم من طريق التقليد. وبذلك فإنّ هــذا الدليل المذكور لا ينفي اعتبار العلم المتعارف الذي يتمّ الحصول عليه من طريق التقليد، بل يشــمله أيضًا. وعلى هذا الأســاس فإنّ العلم المتعارف الذي يتمّ الحصول عليه من طريــق التقليد، يكون معتبرًا وكافيًا في أصول العقائد أيضًا. هناك حاجةٌ في نفي هذا الوجه إلى دليلٍ خاصّ ليمكن الاستناد إليه.

الدليل الرابع: الآيات والروايات

ورد الــذم والنهي عن العمل بالظنّ واتباعه في كثــيرٍ من الآيات والروايات، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّــمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَـٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْــئُولًا﴾[١]؛ وذلك لأن عدم العلم له مراتب، ومن بينها الظن: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُــمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّــنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَــيْئًا...﴾[٢]، و﴿...إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْــوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُــدَى﴾[٣]، و﴿...إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[٤]. وعلاوة على ذلك فإنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

---

١. الإسراء: ٣٦.

٢. يونس: ٣٦.

٣. النجم: ٢٣.

٤. يونــس: ٦٦؛ الأنعــام: ١١٦. وانظر أيضاً: الأنعام: ١٤٨؛ النســاء: ١٥٧؛ الجاثية ٢٤؛ البقرة: ٧٨؛ النجم: ٢٣ و٢٨.

ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾[١] يدلّ على وجوب الحصول على اليقين؛ إذ إنّ اليقين وحده هو الذي يحول بتحقّقه دون حدوث الشكّ والترديد. كما أنّ سائر الآيات والروايات الأخرى ـ التي تقدّم ذكرها في الفصل السابق، عند البحث في مفردة (العلم) و(اليقين) من زاية اللغة والكتاب والسُنّة ـ تدلّ على هذا الأمر أيضًا، ولا شكّ في دلالتها على المسألة مورد البحث. إنّ أكثر هذه الأدلّة النقليّة عامّةٌ أو مطلقة، وتشمل جميع أجزاء الدِين، بل إنّ القدر المتيقَّن منها هو العقائد. ومن هنا لا يمكن الاستناد إلى الظن في العقائد من أيّ طريقٍ حصل. إنّ جواز أو مشروعيّة اعتماد بعض الظنون الخاصّة في حقل الأحكام العمليّة من الدِين إنّما يستند إلى الحلول التي تقدّمت الإشارة إليها في الفصل السابق.

قد يقال إنّ هذه الآيات والروايات الواردة في النهي عن العمل بالظنّ وذمّه، إنّما هي ظاهرةٌ في ذلك وليست نصًّا فيه. وإنّ دلالة الظواهر على المراد دلالةٌ ظنيّة؛ فكيف يمكن النهي عن الظن بالظنّ؟ ولكن يبدو أنّ دلالة كثيرٍ من تلك الأدلة النقليّة على المطلوب نصّيّةٌ وليست دلالةً ظاهرةً. وإنّ النصّ إذا كان قطعيًّا بلحاظ السند أيضًا، فهو مفيدٌ للمعرفة اليقينيّة أيضًا. وعلى الرغم المناقشة في يقينيّة وإفادة بعض الأدلّة اليقينيّة لليقين؛ حيث تكون قطعيّةً بلحاظ السند وتكون نصًّا بلحاظ الدلالة[٢]، فمن الواضح أنّ النصوص في منطق الحوار العقلائي مفيدةٌ لليقين. إنّ القول بنفي يقينيّة

---

١. الحجرات: ١٥.

٢. الرازي، المحصل، ص ٦٧.

النصوص مجرّد احتمال أو هو قولٌ شاذٌّ وفاقدٌ للاعتبار، وإنّه يزول ويرتفع بأدنى تأمّل. ومن هنا فقد ذهب عموم المتكلّمين المسلمين ـ الأعم من الشيعة والسُنّة ـ إلى رفضه.[١]

ولا بدّ من الاعتراف بأنّ النصوص القطعيّة السند لا تفيد اليقين بالمعنى الأخص، ولا يمكن أن نتوقّع منها هذه الدرجة الكبيرة من المعرفة. ولكن تكفي درجةٌ أدنى من مرتبة اليقين بالمعنى الأخص في هذا البحث، ويمكن بوساطتها إيضاح مراد الشارع. وبعبارة أوضح: إنّ بحثنا دينيّ، ونحن نسعى إلى إيضاح مراد صاحب الشريعة في مسألة المعرفة الواجبة والكافية في الدِين (الإسلام). إنّ هذه المرتبة من المعرفة ـ على الرغم من كونها أدنى من اليقين بالمعنى الأخص ـ يكشف لنا على نحو اليقين أنّه لا ينبغي الاكتفاء بالظنّ في أصول العقائد. إنّ الظن في هذا الحقل غير معتبرٍ من أيّ طريقٍ حصل.

ومن هنا فإنّ الظن التقليدي، أو الظنّ الذي يحصل من طريق التقليد، هو مثل الظنّ غير التقليدي أو الظنّ الذي يحصل من طريق الدليل، لا يكون معتبرًا في حقل العقائد، ولا يمكن الاستناد إليه. ولكن هل يمكن الاستناد إلى العلم التقليدي أو العلم الذي يحصل من طريق التقليد؟ وهل يُعدّ هذا النوع من المعرفة معتبرًا؟ لما كانت هذه المسألة تحتاج في حدّ ذاتها إلى بحثٍ مستقلٍّ، فسوف نتعرّض إلى بحثها بشكلٍ عابر.

وبالنظر إلى الدليل ـ أو الأدلة الأخيرة بعبارةٍ أدق، وهي تشكل طائفةً كبيرةً من الآيات والروايات ـ يمكن الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنّه لا يمكن الاكتفاء

---

١. الطوسي، نقد المحصل، ص ٦٧؛ الإيجي، المواقف، ص ٤٠.

بالظن في قسم العقائد. ولو رأينا أحيانًا، وبشكل نادر أن بعض الأشخاص يقولون بكافية الظن في حقل العقائد، فإنّ منشأ ذلك يعود إمّا إلى أنّهم وجدوا أنفسهم أمام حالـةٍ من الانسـداد المعرفي، وأنّهم قد توصلوا إلى هـذه النتيجة وهي أنّه لا يمكن الوصول إلى العلم واليقين في هذا الحقل، أو أنّهم إنّما قالوا بهذه الرؤية؛ لأنّهم قالوا بأنّ الظن ينسـجم مع العلم المتعـارف أيضًا، واعتبروا أنّ الظـنّ القوي من أدنى درجات العلم المتعارف، وأنّ العلم المتعارف يكون شاملًا لها، على الرغم من حمل الظنّ في الآيـات والروايات على الظنّ المقابل للعلم المتعارف. إنّهم يرون أنّ عامّة الناس لا يسـتطيعون الوصول إلى اليقين عادةً. وأنّ الذي يحصلون عليه هو العلم المتعـارف، ومن بين مراتبه الظنّ القوي؛ ومن هنا لم يتمّ توجيه السـؤال إلى عموم المؤمنين، ولم يقل لهم أحد: ما هي أدلتكم؟ وإنّما يتم الاكتفاء باعتقادهم وإقرارهم فقـط. وعلى أيّة حالٍ وأيًّـا كان محمل رؤيتهم، فإنّ هذه الأدلّـة تنفي الظنّ بمعنى الاعتقاد الراجح الذي هو في قبال اليقين والعلم المتعارف.

ومن الجدير ذكره أنّ الآيات والروايات المذكورة لا تدلّ على أنّه يجب على الجميع استيعاب الأدلّة الفلسفيّة والكلاميّة، والاهتمام بصحّة الاستدلال بأهمّ مسائل المنطق للحصول على الاطمئنان، والتمييز بين مختلف أقسام الاستدلال، والأشكال المتنوّعة وأنواع مـوادّه من بعضها؛ وأن يتعلمـوا القياس الاسـتثنائي والاقتراني والتمثيل والاسـتقراء وما إلى ذلك. بل يكفيهم إقامة الأدلّة المقنعة والبسيطة، ولا حاجة لهم إلى تعلم هذه الأمور. فلو تعرّض شخص إلى الشبهات، وكانت تلك الشبهات تؤثر فيه، وكان بمقدوره أنْ يدرك بعضها في الحدّ الأدنى، وجب عليه تحصيل هذا النوع

من العلوم والمفاهيم في الجملة؛ ليتمكن من الإجابة عنها.[١]

بالإضافة إلى هذا السؤال القائل: هل الأدلة اللفظيّة أو النصوص تفيد العلم واليقين؟ هناك أسئلة أخرى يمكن ذكرها في باب عدم كفاية الظنّ في حقل العقائد، من بينها: كيف كان الناس يؤمنون في عصر النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام؟ وهل كان أئمّة الدِين يسألونهم عن كيفيّة إيمانهم والأدلّة التي كانوا يقيمونها على أحقيّة التعاليم الاعتقاديّة التي اعتنقوها؟ وهل كان النبي الأكرم ﷺ، والأئمة المعصومون عليهم السلام يلزمون الناس بتعلم كيفيّة الاستدلال على معتقداتهم؟ وهل كانوا يدعون الناس إلى تعلّم الاستدلال التفصيلي؟ وهل كان كبار الصحابة من أمثال: سلمان المحمدي، وأبي ذر الغفاري، والمقداد، وعمار بن ياسر، وأويس القرني، وغيرهم من أصحاب سرّ النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام ـ من الذين كانوا يمتلكون إيمانًا كاملًا وراسخًا مثل الجبال ـ هل كانوا على معرفةٍ ودرايةٍ بالمصطلحات الفنيّة والمعقّدة في علوم مثل الكلام والفلسفة؟ يضاف إلى ذلك لماذا تحصرون تحصيل المعرفة بمجرد الاستدلال والنظر، وتتجاهلون طرق المعرفة الأخرى، من قبيل: الشهود والمكاشفة والإلهام والتعلّم أو تقليد المعصوم عليه السلام؟ يُضاف إلى ذلك أنّه يمكن القول إنّ الاشتغال بالكلام والخوض في هذا النوع من الأبحاث بدعةٌ، والبدعة ممنوعةٌ في الدِين. فليس الاشتغال فيه مرجوح فقط، بل هو بدعةٌ شرعًا وقبيحٌ ومحرّم.

---

١. في الجواب عن الهجوم والغارة الثقافيّة الأخيرة، أثبتت التجربة أنّه يمكن من خلال تدريس ما يقرب من ستة فصول في الفلسفة والكلام والمعرفة ـ خلال هذه الدورة ـ الإجابة حتى عن أحدث الشبهات وأكثرها تعقيدًا، وإعداد الأرضيّة للصيانة والحصانة الفكريّة؛ وإنْ كان هذا المقدار ليس كافيًا للتخصص، ويجب العمل في هذا الشأن وبذل الجهد على مدى سنواتٍ من الدراسة والتحصيل.

ولكن من الواضح أنّ عمدة هذا النوع من الأسئلة ـ أو الشبهات بتعبيرٍ أدق ـ تعدّ في قبال الآيات والروايات، من قبيل الاجتهاد في مقابل النصّ؛ ويبدو أنّ الجواب عن كلّ واحدٍ منها واضح. والسرّ في أنّكم تقيمون الوصول إلى المعرفة على مجرّد الاستدلال والنظر، يكمن في أنّ تقييم المكاشفة وسائر الطرق الأخرى يقوم على نوعٍ من النظر، ويتمّ إرجاعه إلى العقل. لا يمكن من دون النظر والعقل أنْ نعمل على تمييز المكاشفة الصحيحة من الباطلة، ولا المكاشفة الشيطانيّة والنفسانيّة من المكاشفات الحقّة والصحيحة الأعم من الربانيّة والملكيّة؛ كما أنّ اعتبار تعاليم أو أقوال المعصومين، وعصمتهم، يحصل من طريق النظر والاستدلال العقلي أيضًا. وعليه فإنّ إثبات عصمته واعتبار تعاليمه يقوم على أساس العقل والنظر، كما أنّ تعليم غير المعصوم يحتاج إلى تقييم، ويتمّ إحراز صحّته من طريق العقل والاستدلال العقلي أيضًا. ومن هنا فإنّ الطريق الأولي لكسب المعرفة هو النظر والاستدلال.

يمكن اقتباس الجواب المتقدّم من كلمات المحقّق الطوسي.[١] وقد ذكره كثيرٌ من المتكلّمين ـ من أمثال القاضي عضد الدين الإيجي[٢] ـ تبعًا للمحقّق الطوسي. ولكن يبدو أنّ هذه المسألة تفوق الحلّ المذكور؛ توضيح ذلك أنّ التوحيد ومعرفة الله أساسُ جميع أصول الاعتقاد. ومن هنا فإنّ الاعتقاد بسائر الأصول الاعتقاديّة يقوم على أصل التوحيد ومعرفة الله. إنّ المعرفة والعلم بسائر الأصول الأخرى

١. الطوسي، نقد المحصل، ص ٥٦.

٢. الإيجي، المواقف، ص ٣٠.

تحصل من طريق النظر والاستدلال بمعناه الواسع ـ الأعم من الاستدلال العقلي أو الاستدلال النقلي ـ من قبيل إخبار الأنبياء السابقين أو المعجزة. ولكن هل تنحصر معرفة الله بالنظر والاستدلال فقط، بحيث لا يمكن الحصول على معرفة الله إلا بهذه الطريقة؟ يبدو أنّ هذا القول ليس صحيحًا، ولا ينسجم مع النصوص الدينيّة الواردة في الآيات والروايات والأدعية المأثورة، بل الرؤية الصحيحة هي أنّ الشهود والعلم الحضوري من أهمّ طرق معرفة الله أيضًا. إنّ هذا النوع من الشهود أو العلم الحضوري هو نوعٌ من المكاشفة العامّة التي يحصل عليها جميع الناس.

إنّ قضية (إنّ الله موجود) معرفةٌ يمكن الحصول عليها من طريق هذا الشهود، وهي من قبيل قضيّة (أنا موجود)؛ بمعنى أنّها من الوجدانيّات والبديهيّات الواقعيّة. فلولا ظهور الله وتجلّيه لنا لعجزنا عن معرفته، ولما كان لدينا سوى مجرّد مفهومٍ مبهمٍ عنه؛ ومن هنا فقد ورد في دعاء أبي حمزة الثمالي: «بكَ عرفتُكَ، وأنت دَلَلْتَني عليكَ وَدَعوتَني إليكَ، ولو لا أنتَ لم أدرِ ما أنتَ»[١]. وكيف يمكن الوصول إليه من طريق الأغيار، والحال أنّ المعرِّف يجب أن يكون أجلى وأوضح من المعرَّف؟ فيجب التعرّف على الآخرين بوساطته وليس العكس. فهو دليل الآخرين، وليس الأخرون دليلًا عليه، وقد صرّح الإمام الحسين بذلك في دعائه إذ يقول فيه: «كيف يُستدَلُّ عليك بما هو في وجوده مفتقرٌ إليك؟! أيكونَ لغيرِكَ من الظهورِ ما ليسَ لك؟! متى غبتَ حتّى تحتاجُ إلى دليلٍ يدلّ عليك؟! ومتى بعدتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟!»[٢].

---

١. القمي، مفاتيح الجنان، دعاء أبي حمزة الثمالي.

٢. مفاتيح الجنان، دعاء عرفة.

يمكن لنا أنْ نستنتج من هذه الرؤية التي تمّ الاستناد إليها في نصوصنا الدينيّة والعرفانيّة أنّ قضيّة (إنّ الله موجود) بديهيّة، ولا تحتاج إلى استدلالٍ؛ وذلك لأنّ هذه القضية تحكي عن المعرفة الحضوريّة للإنسان بالله سبحانه وتعالى. إنّ القضايا التي تحكي عن علومنا الحضوريّة، تُعدّ من القضايا الوجدانيّة، وتسمّى بـ(الوجدانيّات).

ومع أنّ مكاشفات العارف بسبب تعقيدها عرضةٌ للخطأ وتحتاج إلى معيار، إلا أنّ شهوده لله ﷻ مكاشفةٌ عامّةٌ تحصل للجميع على نحوٍ فطري، ولا يحتاج في ذلك إلى رياضةٍ خاصّة. إنّ هذا الشهود معرفةٌ حضوريّةٌ بلا وساطة، ولا تقبل الخطأ، وإنّ النظر والاستدلال الفلسفي يعمل على تثبيت هذه الحقيقة التي توصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ معرفة الإنسان بالله ـ بل إنّ معرفة كلّ مجرّدٍ بعلّته ـ معرفةٌ حضوريّةٌ شهودية، ولكن ليس الأمر بحيث تكون هذه الرؤية الفلسفيّة معيارًا لصحّة تلك المعرفة الشهودية وتقييمها.[1]

وربما لهذا السبب يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم على لسان رسله: ﴿...أَفِي اللَّهِ شَكٌّ...﴾[2]،[3] إنّ الأدلة والبراهين التي يتم ذكرها على إثبات وجود الله ـ الأعم من الأدلة والبراهين البسيطة والإقناعيّة أو العقلائيّة، والأدلة الفلسفيّة المعقّدة ـ منبّهاتٌ لإيقاظ هذه المعرفة الحضورية وإثارتها، والاستدلال على العلم بالعلم. إنّ كلّ واحدٍ من هذه الأدلة والبراهين آيةٌ وعلامةٌ تشير إلى المعنى والمقصود، كما

١. إن البحث التفصيلي لهذا المدعى يحتاج إلى فرصةٍ أخرى، ولكن يمكن النظر ـ على سبيل المثال والعجالة ـ إلى المصدر الآتي: حسين زاده، «عقلانيت معرفت»، ص ١٩ ـ ٣٤.

٢. إبراهيم: ١٠.

٣. حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، ص ٦٣ ـ ٦٤.

يمكن إقامــة الدليل على كثيرٍ من البديهيّات الأخــرى، وإنّ هذه الأدلة والبراهين تنبيهيّةٌ بنحوٍ عام.

وبذلك فإنّ معرفة الله سبحانه وتعالى لا تقوم على مجرّد النظر والاستدلال، بل هناك طريقٌ أو مصدرٌ آخر أيضًا، وهو الشــهود أو العلم الحضوري بالله عزّ وجل. إنّ الشــهود أو العلم الحضوري طريقٌ أفضل وأكثر تأثــيرًا، وإنّ بينه وبين المعرفة الحصوليّة والاستدلاليّة بونًا شاسعًا؛ وهو كالفرق بين الاستدلال على وجود النار ولمسها والإحساس بنورها وحرارتها. وعلى هذا الأساس لو أقدم شخصٌ في حقل العقائد على اكتساب العلم والنظر، ولكنّه لم يصل إلى غير الظن، عندها يجب عليه ـ في ضوء الأدلّة السابقة ـ ألّا يكتفي بالظنّ فقط، بل عليه أنْ يسعى لكي يصل إلى العلم والمعرفة اليقينيّة. ومن الواضح أنّه إذا لم يكن يعاني من بعض الموانع من قبيل: أنواع العجز، والأمراض الجســديّة أو الروحيّة مثل الوســواس الفكري، فسوف يتمكن من الوصول إلى العلم والمعرفة اليقينيّة.

وبالإضافــة إلى الأدلّة المذكورة التي تؤكّد وجوب الحصول على العلم، وعدم كفاية الظنّ، يمكن الاســتدلال على وجوب تحصيل العلم وكســب المعرفة القلبيّة بالآيــات والروايات التي تدلّ عــلى وجوب الإيمان ولــزوم التفقّه، وفضل العلم والتصديق والإقرار والشهادة والتديّن، وذمّ الشكّ والجهل والتقليد وما إلى ذلك.[1] إنّ هذا النوع من الآيات والروايات كثير؛ كما صرّح الشيخ الأعظم والمرجع الأكبر آية الله العظمى الشيخ الأنصاري بذلك أيضًا.[2]

---

١. الكلينــي، الأصول من الــكافي، ج ١، ص ٣٠ ـ ٣٣، وص ٤٢ ـ ٤٣، وص ٥٣؛ وج ٢، ص ١٩ ـ ٢٣ وغيرها.

٢. الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول، ص ١٧٤.

وفي الختـام لا بدّ مـن التذكير بأنّ ما نقلنـاه حتى الآن إنّما يقوم على أسـاس نظريّة المشهور، حيث يرون أنّ الأمارات ـ من قبيل: خبر الواحد والظواهر ـ تفيد الظـن. وأمّا بناء على الـرأي المختار القائل بأنّ خبر الواحـد وغيره من الأمارات العقلائيّة يفيد العلم المتعارف، فمن الواضح أنّه يمكن الاستناد إليه في جميع حقول الدِين، الأعمّ من الأحكام العمليّة، والقيَم الأخلاقيّة والحقوقيّة، والعقائد ونظائر ذلك، والعمل على أسـاس ذلك بالأحكام الفرعيّة، والالتزام بالتعاليم الاعتقاديّة والأخلاقيّة وما إلى ذلك.

اختلاف الأصول الاعتقاديّة

مـن خلال بحث الأدلـة التي تقدّم ذكرهـا، توصلنا إلى هـذه النتيجة، وهي أنّ الظـنّ في حقـل عقائد الدِين ليـس معتبرًا؛ كما نصل إلى نتيجـةٍ أخرى، هي أنّ اليقين ليس ضروريًّا في هذا الحقـل، لا اليقين بالمعنى الأخص، ولا اليقين بالمعنى الأعم، بل يكفي العلم المتعارف. وهذا الكلام لا يعني جواز الاكتفاء في الأصول الاعتقاديّة الأصليّة بالعلم المتعارف الذي ينشأ من خبر الواحد والأمارات وأمثال ذلك. وأنّ التقسيم الذي قدمناه في طيات البحث قد جاء لهذه الغاية.

وفي ضوء الرأي المختار يكون خبر الواحد وسائر الأمارات العقلائيّة الأخرى مفيدًا للعلـم المتعارف. وإنّ العلم المتعارف الحاصل مـن طريقها لا يكون معتبرًا بالنسبة إلى الاعتقاد والإيمان بكثيرٍ من الأصول الاعتقاديّة الجوهريّة الأصيلة، من قبيل: وجود الله سـبحانه وتعالى، وتوحيده وسائر صفاته الأخرى. إنّ العقلاء لا يُلقـون بالًا إلى العلم المتعارف الذي يحصل من هذا الطريق، ولا يرونه كافيًا. ومن

هنا فإنّه على الرغم من اعتبار العلم المتعارف وكفايته في الاعتقاد وحتى في الأصول الأساسيّة في الشرائط والظروف الاعتياديّة، فإنّ العلم المتعارف الذي يحصل بوساطة خبر الواحد لا يكون معتبرًا. وليست هناك مشكلة في العلم المتعارف أو خبر الواحد، وإنّما المشكلة تكمن في أنّ حقيقة هذه المسائل بحيث لا تكون الأدلّة النقليّة فيها مجديةً، كما لا يمكن الاستناد في الأمور الحسيّة والتجريبيّة إلى الأدلة النقليّة والعقليّة، وأنّ الأدلة العقليّة في الأبحاث والوقائع التاريخيّة على الرغم من يقينيتها، لا جدوى منها. وعلى هذا الأساس فإنّ عدم اعتبار خبر الواحد في العقائد الأساسيّة إنّما يعود إلى ماهيّتها وإلى اعتبار الأسلوب الخاصّ الذي يجب توظيفه في البحث بشأنها. وأمّا في العقائد غير الجوهريّة، من قبيل: خصائص البرزخ، بل حتى في بعض العقائد الأساسيّة من قبيل: شخص النبي الأكرم ﷺ في إخبار الأنبياء السابقين، وشخص الإمام عليه السلام وخليفة النبي الأكرم ﷺ من طريق إخباره، فهي ميسورة، بل إنّها تمثّل الطريق المعرفي الوحيد في بعض الموارد.

والحاصل أنّ الأدلة النقليّة في جانب من الأصول الاعتقاديّة ـ بل حتى في بعض العقائد الجوهريّة من قبيل: القضايا المذكورة آنفًا ـ تكون في بعض الموارد مجديةً ومعتبرةً. ومن هنا فإنّ تقسيمها إلى عقائد أساسيّة، وعقائد غير أساسيّة، ليس له دورٌ محوريٌّ كبيرٌ في هذا البحث، بل يجب العمل على تقديم تقسيمٍ وتبويبٍ آخر؛ من قبيل تقسيمها بلحاظ منهج التحقيق، وأنّ بعضها إنّما يقبل الإثبات بوساطة الأدلّة النقليّة فقط، وأنّ بعضها الآخر لا يقبل الإثبات إلّا من طريق الأدلّة العقليّة فقط، أو أنّ بعضها سابقٌ، وبعضها الآخر لاحقٌ، وما إلى ذلك.

النتيجة

لقــد تعرّضنــا في هذا الفصل برؤيةٍ دينيّةٍ إلى بحث المســألة الآتية ومناقشــتها وحلّها، وهذه المســألة هي: هل يجب على المكلّــف أنْ يتحصّل على العلم في حقل العقائــد أم يكفيه الظن؟ وفي حالة وجوب تحصيل العلم في هذا الحقل، هل يكون الواجب هو تحصيل المعرفة اليقينيّة، أم يكفي الاطمئنان والعلم المتعارف؟

ويرد هذا السؤال نفسه حول خبر الواحد وغيره من الأمارات الأخرى أيضًا؛ إذ أنّ هذا النوع من الأمارات يفيد الظنّ على المبنى المشهور، ويكون علةً لحصوله. ومن هنا فقد تعرّضنا إلى هذا البحث أيضًا، وهو: هل تكون هذه الأمارات ـ بالإضافة إلى حقل الأحكام والفروع العمليّة ـ مجديــةً في الأجزاء الأخرى من الدِين أيضًا؟ وفي الجواب عن هذه المسألة وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّه يمكن في ضوء المبنى المختار ـ حيث تكون هذه الأمارات مفيدةً للعلم المتعارف ـ الاستناد إلى خبر الواحد ونظائره في القيَم والأخلاق وفي أجزاء من العقائد أيضًا. ونتيجةً لذلك يكون العلم المتعارف في الظروف والشرائط الاعتياديّة كافيًا في حقل العقائد، ولا حاجة إلى المراتب العليا من العلم والمعرفــة في هذا الحقل. وعلى الرغم من اعتبــار العلم المتعارف وكفايته في العقائد، وحتى في الأصول الأساســيّة في الظروف والشرائط العاديّة، فإنّ العلم المتعــارف الحاصل من طريق خبر الواحد لا يكون معتبرًا في بعض الموارد. ليســت هناك مشــكلةٌ في العلم المتعارف أو خبر الواحد، وإنّما المشــكلة تكمن في أنّ طبيعة هذه الطائفة من القضايا تقتضي ألّا تكون الأدلة النقليّة مجديةً فيها.

وأمّا في ضوء المشــهور حيث يكون خبر الواحد والظواهر وســائر الأمارات

الأخرى ظنيّة، فإنّ اعتبارها وحدودها، تقوم على أساس شمول الأدلّة التي تمّ الاستناد إليها لإثبات حُجيّة هذا النوع من الأمارات. ويبدو أنّ تلك الأدلّة تختصّ بحصول الظنّ في حقل الأحكام العمليّة فقط، ولا تشمل الأجزاء الأخرى من الدِين. ومن هنا فإنّ الظنّ الحاصل من طريق التقليد، كالظنّ الحاصل من الدليل، لا يكون في حقل العقائد معتبرًا، ولا يمكن الاستناد إليه. ولكن هل يمكن الاستناد إلى العلم التقليدي أو العلم الذي يتم الحصول عليه من طريق التقليد؟ وهل يكون هذا النوع من المعرفة معتبرًا؟ وحيث تحتاج هذه المسألة في حدّ ذاتها إلى بحثٍ مستقلٍّ، سوف نتعرّض لها في سياق البحث بنحوٍ عابر. وإنّ هذا البحث قابلٌ للطرح على أساس المبنى المختار أيضًا. بل لا بدّ من البحث فيما إذا كان العلم المتعارف الناشئ من التقليد في القضايا الدينيّة ـ ولا سيّما في حقل العقائد ـ معتبرًا ومجديًا أم ليس كذلك؟

الفصل السابع

اعتبار المعرفة التقليديّة في حقل العقائد

المقدّمة

إنّ مســألة المعرفة التقليديّة أو المعرفة التي تحصــل من طريق تقليد الآخرين ليســت عين المعرفة الظنيّة؛ إذ بوســاطة تقليد الآخرين قد يحصل الظن تارةً، وقد يحصل القطع واليقين تارةً أخرى. وبذلك تكون النسبة بين المعرفة التقليديّة والمعرفة الظنيّة هي نســبة العموم والخصوص من وجه؛ حيث تكون نقطة الاشــتراك بينهما في المعرفــة الظنيّة التي تحصل من طريق التقليد، كــما أنّ بعض المعارف التقليديّة قطعيّةٌ ويقينيّةٌ وليســت ظنيّة، وبعض المعارف الظنيّة تحصل من طرقٍ أخرى غير طريق التقليد. وبذلك نكون أمام مادةٍ للاشــتراك والالتقاء ومادّتين للافتراق. ومن هنا تكون النســبة بينهما هي نســبة العموم والخصوص من وجه، وليســت نسبة العموم والخصوص المطلق.

وعلى الرغم من وجود هذه النســبة بين المعرفة التقليديّة والمعرفة الظنيّة، وعلى الرغم من أنّ مســألة كفاية الظنّ في حقل أصول الدِين ليســت عين مسألة كفاية التقليد في ذلك الحقل، ولا توجد ملازمةٌ بينهما، فإنّ هناك نوعًا من الارتباط الوثيق بينهما؛ إذ يســاعد الالتفــات إلى ذلك في حل كلّ واحدٍ منهــما. يُضاف إلى ذلك أنّ التمايز بين هذين البحثين ـ وهما: (هل يكفي الظنّ في حقل العقائد؟)، و(هل يكون

التقليد في ذلك الحقل مشروعًا؟) ـ يحول دون الخلط بينهما؛ إذ قد نعدّ التقليد الظني ممنوعًا، في حين نقبل التقليد العلمي والقطعي وما إلى ذلك

ولبيان إجابةٍ دقيقةٍ عن هذه المسألة، يجدر بنا أنْ نعمل قبل كلّ شيءٍ على بيان حقيقة ومعنى التقليد؛ لنرى ما الذي يعنيه التقليد في أصول الاعتقاد، ثم نعمل على بيان الآراء الموجودة في هذه المسألة ونقوم بنقد أدلّتها وتقييمها. وسنبدأ البحث هنا ببيان حقيقة التقليد ومعناه.

حقيقة التقليد

إنّ التقليد لغةً يعني تعليق شيءٍ على شيءٍ آخر. ومن هنا تكون عبارة (وقلّدَت المرأةُ تقليدًا) بمعنى علّقت القلادةَ على رقبتها. وإنّ تقليد الحاكم أو عامل الحكم بمعنى تنصيبه وتسليمه مقاليد الحكم ووضعها على عاتقه.[1] وقد استظهر من كلمات اللغويين أنّ التقليد يقوم على أمرين أو يتقوّم بأمرين، وهما: ١) التعليق. ٢) العقد. ومن ذلك فإنّ تقليد القلادة يعني في الواقع تعليقها وعقدها حول الرقبة، وتقليد العامل وضع المسؤوليّة على عاتقه، وهكذا.[2]

ويمكن القول: إنّ التقليد في علم الكلام وأصول الدِين الاعتقاديّة، بمعنى اتباع آراء الآخرين دون مطالبتهم بالدليل. وكأنّ الشخص المقلِّد يلقي برأيه وعمله على عاتق المقلَّد. ومن هنا فقد قيل في تعريف التقليد:

«التقليد اتّباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدًا للحقيّة من غير نظرٍ

١. ابن فارس، مقاييس اللغة؛ الفيومي، مصباح اللغة، مادة «قلد».

٢. المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٩، ص ٣٠٦.

إلى الدليل»[1].

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المقلِّد والتابع من خلال تقليد الغير، إنّما يقيم استناده وعمله على ذلك الغير، وبذلك يكون كما لو وضع قلادةً في رقبة الغير، وألقى بنفسه كالقلادة على عاتقه. ومن هنا فإنّ ما قيل في تفسير هذا القول: «كأنّ هذا المتّبِع جعل قول الغير أو فعله قلادةً في عنقه»[2]، ليس صحيحًا، بل الأمر على العكس من ذلك.

يُضاف إلى ذلك أنّ التقليد المصطلح في علم الكلام وأمثاله يقوم على أمرٍ أو قيدٍ آخر، وهو أنْ يكون اتّباع الآخرين من غير دليل. وهو قيدٌ احترازيّ يدلّ على أنّ التبعيّة للآخرين إذا اقترنت مع مطالبتهم بالدليل، لن يكون هذا النوع من الاتباع تقليدًا. ويمكن تعميم معنى (التقليد) وجعله شاملًا لهذا النوع من التقليد أيضًا، ولكن في الواقع وعلى أساس المصطلح الشائع منذ القدم إلى الآن، هو تعريف التقليد بكونه تبعيّةً للآخرين من دون مطالبتهم بدليل. وبذلك يمكن القول: إنّ الشخص الذي يتّبع شخصًا بسبب الدليل الذي يقدّمه، يكون هذا الشخص في الواقع تابعًا لنتيجة ذلك الدليل، وليس لذلك الشخص؛ ومن هنا لا يمكن في الحقيقة عدّ هذا النوع من التبعيّة تقليدًا.

ويمكن العثور على تعريفٍ آخر للتقليد في العلوم العقليّة، ولا سيما في علم المنطق منها. فقد عمد المناطقة عند تعرّضهم لبحث أقسام المعارف والعقائد إلى تعريف التقليد أو المعرفة التقليديّة، بقولهم: (اعتقاد جازم غير ثابت). إنّ هذا الاعتقاد

---

١. التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ٥٠٠.

٢. م ن.

الجازم لا يكون ثابتًا من هذه الناحية؛ إذ بالعثور على دليلٍ أو تشـكيك مستدلٍّ قد يزول هـذا الاعتقاد حتى إذا كان صادقًا في الواقع. فإنْ أُضيف إليه قيد الصدق، أي الاعتقاد الجازم الصادق غير الثابت، أمكن لنا تسـميته يقينًا بالمعنى الخاص، ولو لم يُضف هذا القيد سيكون من أقسام اليقين أو المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم.[١]

ومع شيوع القول بأنّ مفردة (التقليد) في مصطلح علم الفقه والأصول بمعنى العمل بفتوى المجتهد، فإنّ هذا الاصطلاح أو التعريف ليس متّفقًا عليه، بل هناك تعاريف أخرى تم تقديمها بالإضافة إلى هذا التعريف أيضًا. وعلى كلّ حالٍ يمكن العثور على أربعة تعاريف، وبيانها على النحو الآتي:

١ . التقليد هو العمل بقول أو رأي المجتهد.

٢ . التقليـد هو الالتزام بقـول أو رأي المجتهد. ومن هنـا حتى لو أخذ فتوى المجتهـد، ولكنه لم يعمـل بها، بل حتى إذا لم يأخذها واكتفـى بمجرّد الالتزام بها، يكون التقليد صادقًا على مجرّد الالتزام لوحده.

٣. التقليد هو الأخذ[٢] بفتوى المجتهد.

٤ . التقليد بمعنى الاستناد أو التمسّك بقول المجتهد.

إنّ هـذه التعاريـف لا تختلف عن بعضهـا إلّا في قيدٍ واحدٍ فقـط، لكنّ هذا

---

١. حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل الثاني.

٢. وبذلك يكون الأخذ معنى مغايرًا ومختلفًا عن الاستناد أو الالتزام، وإلّا لن يكون تعريفاً مستقلًا. ولكن ما هو معناه حقيقة؟ فهل له معنى مغايرٌ ومخالفٌ لتلك الكلمة؟ وهل يمكن القول بأنّ الأخذ يعني اقتناء المكلَّف الرسالة العمليّة لمجتهدٍ ما، ووضعها في درج مكتبته من دون أن يعمل بها؟

الاختلاف الوحيد تترتب عليه آثارٌ وتبعاتٌ كثيرةٌ تُبحث في علم الفقه.[١] وحيث لا يتسع المقام هنا إلى الخوض في هذا البحث، وبيان التمايز بين هذه التعاريف المذكورة، وبيان التداعيات وتقييم تلك التعاريف، فإنّنا سنحجم عن الدخول في ذلك.

وإنّ الشيء المهم في البين هو الخوض في بيان ما هو المراد من التقليد في حقل أصول الدِين. وبعبارةٍ أخرى: ما معنى التقليد في هذا الحقل؟ فهل يعني التمسّك أو الاستناد إلى قول الغير، أو الالتزام أو غير ذلك؟ يرى الميرزا أبو القاسم القمّي أنّ التقليد في هذا الحقل لا يعني الالتزام بقول الغير ورأيه أو أخذه؛ إذ المطلوب في الأمور الاعتقاديّة هو الإذعان والاعتقاد، ويتعيّن على الشخص أنْ يعتقد بالأصول الحقّة، وإنّما يمكن الإذعان بقول الآخر إذا حصل الظنّ أو اليقين بقوله. إنّ حصول الظن واليقين بكلام شخصٍ ما ليس اختياريًّا أو إراديًّا؛ ولذلك فإنّه لا يقع موردًا للتكليف.

إلّا أنّ التقليد بهذا المعنى ممكنٌ وقابلٌ للتصوّر في الفروع والأحكام العمليّة من الدِين، ويمكن الالتزام فيه بقول الغير؛ لأنّ المطلوب في فروع الدِين ليس هو الاعتقاد والإذعان، بل المطلوب في هذا الحقل هو العمل، ويمكن العمل بمقتضى قول أو رأي الغير على كلّ حال. وبذلك يمكن التفريق بين أصول الدِين وفروعه من هذه الناحية؛ بمعنى تمييز إمكان التقليد بالمعنى المذكور، والقول بإمكان التقليد في فروع الدِين فقط.[٢]

إنّ نفي الميرزا القمّي للتقليد في حقل الأصول الاعتقاديّة أمرٌ صائب؛ إذ لا

١. الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ١١ ـ ١٤؛ والخوئي، الاجتهاد والتقليد، ج ١، ص ٧٧ ـ ٨٢.
٢. المحقّق القمّي، القوانين المحكمة في الأصول، ص ١٦٤.

يمكن تقديم تصويرٍ صحيحٍ عنها. لا ينبغي عدّ مفهوم التقليد في مصطلح الكلام أو التقليد في حقل العقائد، والتقليد في حقل الأحكام العمليّة شيئًا واحدًا، والخلط بينهما. إنّ التقليد في مصطلح الكلام بمعنى اتّباع قول الغير ورأي شخصٍ آخر دون المطالبة بدليله، إنّ التقليد بهذا المعنى في حقل العقائد أمرٌ متصوّر، وله معنى واضحٌ ومحصّل. يضاف إلى ذلك يمكن القول: إنّ اليقين بالمعنى الأعم في المنطق الذي هو عبارة عن الاعتقاد الجازم غير الثابت وكذلك اليقين بالمعنى الخاص الذي هو عبارة عن الاعتقاد الجازم الصادق غير الثابت، يشمل المعرفة التقليديّة أيضًا. يمكن للشخص في هذا النوع من المعرفة أنْ يصل من كلام الشخص الآخر إلى يقينٍ جازمٍ وغير ثابتٍ، واعتقادٍ جازمٍ صادقٍ غير ثابت، بل يصل حتى إلى اعتقادٍ راجحٍ أيضًا. ومن هنا فإنّ اليقين أو المعرفة التقليديّة على أساس التطبيق المنطقي ليس أخذًا ولا التزامًا ولا أيّ شيءٍ نظير ذلك، بل هو حالةٌ نفسانيّةٌ تحصل من كلام الآخر. وبعبارةٍ أخرى: إنّ كلام الآخر يكون منشأً لظهور الجزم أو الظنّ لدى الشخص، كما يكون الاستدلال أو الشهود أو الحواس منشأً لظهور مثل هذه الحالة لديه. ولكن هل يؤدّي هذا الأمر إلى أن يكون للمعرفة التقليديّة معنى مغايرًا للمعنى المنطقي؟

وعلى كلّ حالٍ ـ حتى إذا لم يكن هذا الوجه صحيحًا ـ يمكن القول: إنّ التقليد بمعنى التمسّك أو الاستناد إلى كلام الغير ـ الذي هو التفسير أو المصطلح الفقهي الرابع للتقليد في حقل الأحكام العمليّة ـ يصدق على هذا الحقل أيضًا؛ أي الأصول الاعتقاديّة من الدِين؛ وإنْ كان لا يجب استعمال المصطلحات الفقهيّة في هذا الحقل. لكن قول الميرزا القمّي بأنّ الوصول إلى الظنّ واليقين من كلام الآخرين ليس أمرًا

اختياريًّا، ومن هنا لا يقع موردًا للتكليف، هو قولٌ محلّ نظر. إنّه من خلال هذا الكلام بصدد نفي صحّة مفهوم التقليد بمعنى الالتزام أو الأخذ بكلام الآخرين في هذا الحقل. ولكن يجب البحث في هذا الكلام من جهاتٍ كثيرةٍ، ومن بينها:

١. هل حصول الظن واليقين، بل ومطلق المعرفة أمرٌ اختياري؟

٢. هل البحث عن اعتبار التقليد يختصّ بما لو كان التقليد مفيدًا للظنّ واليقين، أم أنّ البحث عن اعتباره واسعٌ، ويشمل الموارد التي لا تفيد الظنّ واليقين أيضًا.

٣. وحتى لو قلنا بأنّ حصول الظنّ واليقين ليس اختياريًّا، إلّا إنّهما عند التحقّق والحصول، هل يمكن التكليف على أساس ذلك؟

يبدو أنّ حصول اليقين والظنّ وإنْ لم يكونا اختياريّين، إلا أنّ الأسباب والعلل التي تؤدّي إلى حصولهما اختياريّة؛ فيمكن العمل على توظيف تلك الأسباب والعلل، ويمكن عدم توظيفهما، فلو استعملنا سببًا، فسوف نصل بالضرورة إلى معرفةٍ متناسبةٍ مع ذلك السبب. ومن هنا فإنّ بعض الأدلّة تكون في حدّ ذاتها مقتضيًا بل علّةً للوصول إلى اليقين، وبعضها الآخر علّةً لحصول الظن، ومجموعة ثالثة تكون علّةً للوصول إلى الوهم، وبعضها جدليّ الطرفين، ولا يفيد أيّ نوعٍ من أنواع المعرفة. ومن هنا فإنّ الشخص المتعارف عند اجتناب الوسوسة والشكّ ورعاية شرائط وقواعد الاستدلال، فإنّه سوف يصل إلى اليقين بوساطة بعض الأدلّة التي تشكّل سببًا لتحصيل ذلك، ويصل إلى الظنّ من بعض الأدلة الأخرى.

والآن علينا أنْ نرى ما هو نوع المعرفة التي يؤدّي إليها التمسّك بأقوال الآخرين؟

فهل يفيد ذلك الظن أم يفيد اليقين أو لا شيء منهما؟ إنّ هذا الأمر يقوم على مقدار قيمة قول المرجع أو المُقلَّد وشخصه في نظر المُقلِّد: فإذا كان مرجع الشخص هو المعصوم، يحصل من كلامه اعتقادٌ يقينيّ أو جازم، وإذا لم يكن معصومًا، يحصل من كلامه اعتقادٌ راجحٌ أو ظنّ. ولو اختلف المختصّون والخبراء من غير المعصومين فيما بينهم، فسوف يحصل الشكّ بصحّة أقوالهم، وعليه لماذا لا يتمّ إرجاع الظنّ والتقليد بلحاظ السبب إلى أمرٍ اختياري؟ يضاف إلى ذلك أنّه وإنْ لم تكن هناك ضرورةٌ إلى إدخال الالتزام في تعريف التقليد، ولا يكون مرادنا من التقليد هنا هو التقليد بمعنى الالتزام، يبدو أنّ الالتزام في مورد الأصول الاعتقاديّة صادقٌ أيضًا. فما هو المانع الذي لا يسمح بأنْ يُعدّ صادقًا في هذا الحقل أيضًا؟ إنّ الالتزام والإذعان القلبي بكلام أو آراء الآخرين عملٌ جوانحي. ومن هنا فإنّ استعمال التقليد في مورد الأصول الاعتقاديّة ـ التي لا يكون العمل هو المقصود فيها ـ يشتمل على مُصحِّح. ليس من اللازم أنْ يكون العمل فعلًا جوارحيًّا حتمًا حتى يتمّ استعمال التقليد في مورده، بل حتى إذا كان الفعل عملًا جوانحيًّا يستعمل التقليد في مورده بمعنى الالتزام والإذعان وما إلى ذلك أيضًا. وبطبيعة الحال فإنّ استعمال مفردة (التقليد) في الأمور الاعتقاديّة ـ كما سبق أن ذكرنا ـ لا يحتاج إلى هذا النوع من العمل؛ أي العمل الجوانحي، بل يكون المعنى الكلامي ـ الذي هو بمعنى الاتباع من دون المطالبة بالدليل ـ كافيًا، ويكون صادقًا على ذلك أيضًا.

وأما في مقام الجواب عن السؤال الثاني القائل: هل يكون البحث عن اعتبار التقليد في حالةٍ ما إذا كان مفيدًا للظنّ واليقين، أو يكون البحث عن اعتباره

واسـعًا، وإنّه هو الأعم من أنْ يكون مفيدًا للظنّ واليقين أو لا يكون مفيدًا لذلك؟ يجب أنْ نُذكّر بأنّه لا ملازمة بين مسألة اعتبار التقليد واعتبار الظنّ واليقين، بل هي ـ كما سبق أن ذكرنا ـ مسألةٌ مستقلّةٌ ومنفصلة، مع وجود الارتباط الوثيق فيما بينهما؛ وذلك لأنّ الظنّ واليقين يحصلان تارةً من طريق النظر، وتارةً أخرى من طريق التقليد. ومن هنا لا تكون هناك ملازمةٌ بين هاتين المسألتين. يمكن في بعض الموارد اعتبار الظنّ الحاصل من النظر كافيًا، ولكن بسبب وجود الدليل على عدم اعتبار التقليد في حقل أصول الدِين الاعتقاديّة أو عدم الدليل على اعتبار التقليد في هذا الحقل، يُعدّ التقليد فيه جائزًا ومشروعًا.

وأما الجواب عن المسألة الثالثة القائمة على أنّنا حتى لو قبلنا بأنّ الحصول على الظنّ واليقين غير اختياريّ، إلا أنّهما عندما يحصلان هل يمكن تكليف الشخص على أساس ذلك أم يكون التكليف مُنجَّزًا عليه حتى من دون حصول ذلك؟ الجواب عن ذلك يتوقّف على مناقشة الأدلّة مورد البحث وتقييمها.

والحاصل أنّه يبدو أنّ معنى التقليد في حقل الأمور الاعتقاديّة من الدِين هو التبعيّة لرأي أو قول الآخر من دون مطالبته بالدليل، كما يمكن في مورد هذا الحقل إرادة واستعمال مصطلح التقليد المنطقي أيضًا؛ وذلك بعد توسيع دائرة التقليد المنطقي وجعله شاملًا للاعتقاد الراجح أيضًا.

مباني المسألة

يبدو أنّه على وفق مبنى أولئك الذين يعدّون حجيّة القطع ذاتيةً أو لازمةً لذاته، لو حصل لشخصٍ من طريق التقليد معرفةٌ يقينيّةٌ تكون حُجّةً في نفسها

ومن تلقائها، ولا تحتاج حجّيتها إلى إثبات سواء كانت من اليقين بالمعنى الأعمّ أم الاعتقاد الجازم واليقين بالمعنى الخاص أم الاعتقاد الجازم الصادق؛ إذ طبقًا لهذا المبنى[١] تكون الحُجيّة بالنسبة إلى القطع ذاتيّةً كالكاشفية والحكائيّة، فلا يمكن إثباتها أو نفيها ـ لكنّه قبل الوصول إلى القطع يمكن الحيلولة دون سبب حصوله، والقول: لا تسلكوا سبيل هذا السبب ولا تتبعوا أثره. وأمّا بعد حصوله، فلا يمكن الردع عنه. إنّ الذين يرون أنّ حُجيّة القطع ذاتيّةٌ أو من لوازمه الذاتيّة، لا مندوحة لهم من القبول بهذا المبنى والرأي القائم على ذلك المبنى والرضوخ له. وعلى هذا الأساس من دون حاجةٍ إلى إقامة أيّ دليلٍ خاصّ، ومن طريق هذا المبنى فقط، يكون القطع الحاصل من التقليد معتبرًا في أيّ حقلٍ كان، سواء في الأحكام أم العقائد أم القيَم والكينونات، وإنّ حجيّته أمرٌ لا يقبل الإنكار وغير قابلٍ للردع والنفي والإثبات.

وأمّا بناء على أساس المبنى المختار الذي اقتبسناه من كلام الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي رحمهما الله[٢]، فحيث لا تكون الحُجيّة في ضوء هذا المبنى حُجيّةً ذاتيّةً ومن اللوازم الذاتيّة للقطع، بل هو أمرٌ اعتباريّ وقابلٌ للنفي والإثبات، فإنّ حصول هذا النوع من القطع في حقل العقائد لا يكون في حدّ ذاته معتبرًا، وإنّ حجيّته تقوم على أن يدلّ دليلٌ خاصٌّ على اعتباره في الدِين. ولكن هل يمكن العثور على مثل هذا الدليل؟ وفي الحدّ الأدنى هل يمكن عدّ التقليد طريقًا متعارفًا

١. إنّ بحث وتقييم هذا المبنى الذي أصبح يُبحث مؤخرًا في علم الأصول، يحتاج إلى فرصةٍ أخرى.

٢. السبحاني، تهذيب الأصول، ج ٢، ص ٨١ ـ ٨٥؛ الطباطبائي، حاشية الكفاية، ص ١٧٧ ـ ١٧٩؛ ويُنظر: حسين زاده، دراسات في علم أصول الفقه، ص ١ ـ ١٨.

وعقلائيًا للوصول إلى المعرفة مثل سائر الأمارات العقلائيّة، من قبيل: خبر الواحد والظواهر؟ من جهةٍ يبدو أنّه لا يمكن العثور على مثل هذا الدليل، ومن جهةٍ أخرى فإنّ العقلاء لا يرون التقليد في حدّ ذاته من طرق الوصول إلى المعرفة، بل أنّهم يعمدون في بعض الموارد إلى انتقاد الآخرين بسبب استنادهم إلى التقليد أو التمسّك به. إذا كان الوصول إلى المعرفة الظنيّة من طريق النظر ممكنًا، فإنّ هذا النوع من المعرفة سيكون من وجهة نظر جميع العقلاء مُقدَّمًا على المعرفة اليقينيّة الحاصلة من طريق التقليد. والحاصل على أساس المبنى المختار، هو أنّ المعرفة الحاصلة من طريق التقليد حتى إذا كانت معرفةً يقينيّةً، لا تكون معتبرةً في حدّ ذاتها، وإنّ حُجيّتها أو اعتبارها يقوم على دليلٍ خاصّ، ونحن حتى الآن لم نعثر على أيّ دليلٍ على اعتبارها في حقل عقائد الدِين، بل الموجود نقيض ذلك؛ فإنّ هناك كثيرًا من الأدلّة النقليّة الدالّة على نفي اعتبار الظنّ والتقليد، وقد سبق ذكرها.

وأمّا على أساس مبنى القائلين بأنّ الحُجيّة ذاتيّةٌ أو من اللوازم الذاتيّة للقطع، إذا كان التقليد مفيدًا للظنّ، فإنّ اعتباره على أساس هذا المبنى يحتاج إلى دليلٍ أيضًا. ولمّا كانت كثيرٌ من الأدلّة النقليّة ـ التي سبقت الإشارة إليها ـ تدلّ على عدم اعتبار الظنّ وذم التبعيّة له، فإنّ المصداق الواضح لها هو الظنّ الحاصل من طريق التقليد في حقل العقائد. وبذلك فإنّ المعرفة الظنيّة الحاصلة من طريق التقليد في هذا الحقل لن تكون معتبرةً ولا كافية.

ولو قلنا في باب أصول الاعتقاد الرئيسة بانسداد العلم والمعرفة اليقينيّة، وقبلنا بأنّه لا يمكن الوصول في هذا الحقل إلى المعرفة اليقينيّة، ففي مثل هذه الحالة يمكن

البحث والقول: هل كلّ ظنٍّ في حقل العقائد معتبر حتى إذا كان حاصلًا من طريق التقليد، كما كان الظن التقليدي في حقل الأحكام العمليّة من الدين كافيًا؟ أم يجب البحث في هذه الحالة عن طريقة حلٍّ أخرى؟ ولكن لما كان هذا الافتراض واهيًا، والحصول على العلم والمعرفة اليقينيّة في أصول الاعتقاد الأساسية ممكنًا، لا حاجة حينئذٍ إلى طرح هذا البحث.

وبالنظر إلى ما تقدّم، لا يمكن العثور على طريقٍ لتصحيح الاستنتاج القائل:

«فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد، لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدها بطريقٍ خاصٍّ لا دليل عليه»[1]

إذ لو عُدّت حُجيّة اليقين ذاتيّةً أو من لوازم الذات، فإنّ اليقين الحاصل من التقليد يكون معتبرًا، ولا يمكن لأيّ شخصٍ أن ينفي اعتباره، كما لا يمكنه إثبات اعتباره أيضًا. إنّ ذاتيّات الشيء لا يمكن أنْ تنفكّ عنه. وإنّ افتراض فصل ذاتيّات الشيء عنه، يستلزم سلب حقيقة ذلك الشيء وماهيّته عن ذاته، ونتيجة ذلك هي حدوث انقلابٍ في ماهيته، كما أنّ لوازم الذات لا تقبل الانفكاك والانفصال أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنّه في ضوء المبنى المذكور لا يمكن التمسّك بدليلٍ من أجل إثبات اعتبار اليقين أو عدمه. وأمّا إذا لم تُعدّ حجيّة القطع من ذاتيّاته، وقيل بالفصل بينه وبين كاشفيته، فما هو الدليل على اعتباره في مثل هذه الحالة؟ على أساس هذا المبنى، يجب أن يقام الدليل على اعتباره، لا أن يُستنتج من عدم العثور على دليلٍ يُقيّد المعرفة اليقينيّة بالمعرفة اليقينيّة الحاصلة من طريق غير التقليد،

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ص ١٧٥.

ولــزوم الحصول على معرفةٍ من طريق خاصّ غيره، لا يُســتنتج من ذلك أنّ المعرفة اليقينيّــة الحاصلة مــن طريق التقليد معتبرة. إنّما يمكن الاســتناد إلى هذا القطع ـ أي القطــع الحاصل من التقليد ـ والقول إنّه معتبرٌ إذا دلّ دليلٌ خاصٌّ على اعتباره، أو إذ عدّه العقلاء وعلى رأســهم الشارع طريقًا معتبرًا. ولكن على أساس هذا المبنى لا ينعدم الدليل فحســب، بل إنّ عموم أو إطلاق أدلّة نفي التقليد يشمله أيضًا؛ فتأمّل.[1]

ومن هنا يجدر طرح هذا الســؤال: إذا كان الشــيخ الأعظــم الأنصاري﵀ الذي يميــل إلى المبنى الأول، قــد اعتمد في المباحث الكثيرة في القطع على أســاس ذلك المســلك، وقام بتوجيه الفــروع المخالفة له[2]، فلماذا لم يلتزم بهــا في هذا الموضع، بل وتجاهلها أيضًا؟

وعلى كلّ حالٍ، يبدو أنّ التقليد أو المعرفة التقليديّة ـ أعم من المعرفة اليقينيّة والظنيّة ـ في حقل الأصول الاعتقادية الخمســة، ليست معتبرةً ولا حُجّة، بل يجب العمل على الكســب والنظر وتحصيــل العلم. إنّ العلم الــذي يحصل من طريق النظر يكــون كافيًا وإنْ كان علمًا متعارفًا؛ فلا يجب على الأشــخاص أنْ يبادروا إلى تعلّم المنطق والفلســفة، وأنْ يقيموا أدلّةً فلسفيّةً على أساس الموازين المنطقيّة، بل يكفي عامّة الناس أنْ يُقيموا أدلّةً بسيطةً يحصلون عليها من طريق العلم المتعارف، فــإنّ العقلاء في حياتهم اليوميّة يعتقدون بكفاية هذا النوع من المعرفة، وأنّ حياتهم

---

١. لا بدّ من التذكير بأنّنا لا نســتند هنا إلى مجرّد الإطلاق الذي هو ظهور ظني، بل إنّ اســتنادنا إلى العموم الذي يحصل من طرق اللفظ ويفيد القطع أيضًا.

٢. الأنصاري، فرائد الأصول، مباحث القطع، الأمر الرابع.

اليوميّة واحتجاجاتهم وما إلى ذلك تتبلور على أساس هذا النوع من المعرفة.

ومع إمكان التحصّل في هذا الحقل على اليقين بالمعنى الأخص، فإنّ تحصيل ذلك ليس لازمًا. ولو قال شخصٌ بالانسداد المعرفي، وباستحالة الحصول على العلم في أصول العقائد، من قبيل الحصول على العلم والعلمي في حقل الأحكام العمليّة على أساس نظريّة القائلين بالانسداد، ففي هذه الحالة قد يمكن الافتاء باعتبار المعرفة التقليديّة في هذا الحقل؛ أي في حقل العقائد الدينيّة. ولكن هل الأمر كذلك حقًا؟ ألا يمكن الحصول في هذا الحقل على اليقين أو العلم المتعارف في الحدّ الأدنى؟ إنّ الذين لم يتمكّنوا من حلّ هذا النوع من المسائل بعد سنوات طويلة من الدراسة، وأخذوا يتخبّطون في وحل اللاأدريّة أو الشكّ، هل يعود سبب ذلك إلى أنّ النظر والعقل والاستدلال في نفسه لا يستطيع إيصال الإنسان إلى العلم واليقين، أم أن هناك عوامل وأسبابًا أُخر في البين؟ أليس هناك دورٌ للحبّ والبغض والميول النفسانيّة، وضعف القدرة العلميّة في ظهور هذه الحالات؟ أليس الوسواس الفكريّ ـ الذي هو نوعٌ من الأمراض النفسيّة ـ مثل الوسواس العملي والسلوكي، يمثل سببًا في كثيرٍ من هذه التشكيكّات؟ من الواضح أنّ النظر والاستدلال لا يفيدان العلم واليقين في جميع الحالات والشرائط، بل يوصلان إلى العلم واليقين، ويفيدان المعرفة في ظلّ بعض الظروف والحالات فقط. ومن بين أهمّ تلك الحالات والشرائط أنْ يكون الشخص المستدِلّ منصفًا وتقيًّا ورعًا، وأن يتجنّب إدخال ميوله ونزعاته النفسانيّة في الاستنتاج والاستنباط، ويجب ألّا يبتلي بالوساوس الفكريّة. وقد رأينا كثيرًا من الأشخاص الذين تمكّنوا بسبب توفّر هذه الشرائط أو عدم تحقّق

الموانع ـ على الرغم من شـدّة الاحتياط والحذر ـ من الحصـول على العلم والمعرفة. وللأسف الشديد يحدث الخطأ أحيانًا ويتم الخلط بين العوامل الخارجيّة والداخليّة في سـياق الحصول عـلى العلم والمعرفة. إنّ كلّ اسـتدلالٍ أو نظرٍ إذا كان صحيحًا ومتوفـرًا على شرائط الاسـتدلال بحسـب المادة والصـورة، يكون مفيـدًا للمعرفة اليقينيّة، بشرط أن يكون الشخص متّصفًا بالشرائط المذكورة. توضيح ذلك أنّ كلّ قضيّةٍ يمكن لحاظها من زاويتين:

١. ارتباط القضيّة بالمدرِك والفاعل المعرفي.

٢. ارتباط القضيّة مع الواقع.

إنّ الأمور المنطقيّة تتكفّل بالأمر الثاني، وأمّا الأمر الأول ـ ونعني به الحصول على اليقين والجزم والقطع ـ فهو يسـتند إلى عوامل أخـرى. إنّ صدق القضيّة وإنْ كان يقتضي من الشخص أنْ يكون جازمًا بها، لكن هناك كثيرًا من العوامل المتنوّعة التي قد تمنع من حصول هذه الحالة، وتحول دون حصول الشـخص على اليقين أو الجزم أو القطـع. ومن هنا يجب الخوض في بحثها أيضًـا. إنّ الذي يعاني من آفة المغالطة ويبتلي بالوسواس الفكري، لا تسلم من مغالطاته وتشكيكّاته حتى أوضح جواهر الحكمة وأكثرها سطوعًا وتلألؤًا.

الآراء

نسـتنتج ممّا تقدّم ـ على أسـاس المبنى المختار في باب اعتبار القطع أو اليقين ـ إمكان الاسـتدلال على عدم الاعتبـار الذاتي لليقين الحاصل مـن طريق التقليد، وإثبـات أنّ اعتباره قائمٌ على وجود دليلٍ خاصّ، بيـد أنّه لا يوجد دليلٌ على اعتبار

اليقين الحاصل من طريق التقليد، ناهيك عن تحقّق الدليل على اعتبار المعرفة الظنيّة الحاصلة من طريق التقليد، ويمكن الادّعاء بأنّ عموم المتكلّمين والفقهاء المسلمين يقولون بعدم مشروعيّة التقليد في العقائد الدينيّة، بل لا بدّ من العمل على اكتساب النظر والعلم. إنّ الرسائل الفقهيّة العمليّة للمراجع الدينيّة ـ ولا سيّما في القرنين الأخيرين ـ جديرةٌ بالاهتمام والتأمّل. إنّ عددًا قليلًا منها قال باعتبار المعرفة اليقينيّة الحاصلة من طريق التقليد، لكن القول بعدم كفاية الظن الحاصل من التقليد أمرٌ اتفاقيّ وإجماعيّ، وسبق أنْ ذكرنا أنّ هناك كثيرًا من الأدلّة الدالّة على نفي اعتباره، بل وحرمته وعدم مشروعيّة التمسّك به. بل يمكن القول بأنّه قد ادّعي الاتّفاق والإجماع على عدم كفاية التقليد والمعرفة الحاصلة منه الأعم من المعرفة اليقينيّة والظنيّة. وإنّ العلامة الحِلّيّ حيث قال في بعض كتبه بأنّ التقليد في العقائد محرّمٌ على الجميع[١]، ذهب في بعض كتبه الأخرى إلى القول بالإجماع على وجوب المعرفة وعدم كفاية التقليد. وقال في هذا الشأن:

«أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتيّة والسلبيّة، وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه، والنبوّة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد»[٢].

إنّ هذه عبارة العلّامة الحِلّيّ هذه صريحةٌ في أنّ التقليد أو المعرفة التقليديّة ـ الأعم من الظنيّة واليقينيّة ـ ليست كافيةً في حقل الأصول الاعتقاديّة الخمسة، بل لا بدّ من التعرّف على هذه الأصول والمفاهيم من طريق الدليل. وقد ادّعى الإجماع على هذا القول.

---

١ .الحِلّي، الرسالة السعديّة، ص ٣ ـ ١٣.

٢. الحِلّي، الباب الحادي عشر، تصحيح: مهدي محقّق، ص ٣ ـ ٤.

ومضافًا إلى العلّامة الحِلّيّ، ذهب كثيرٌ من كبار العلماء إلى القول بعدم كفاية المعرفة التقليدية، من أمثال: الشهيد الأول[١]، والمحقّق الحِلّيّ[٢]، والمحقّق الكركي[٣]، والمحقّق النائيني[٤]، وقد أقام أبو الصلاح الحلبي ـ وهو من العلماء المتقدّمين ـ دليلًا على بطلان التمسّك بالمعرفة التقليديّة في حقل العقائد.[٥] وقد ذهب شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي إلى تقبيحه عقلًا، وأقام على ذلك بعض الأدلّة، وممّا قاله في ذلك:

«التقليد إنْ أُريد به قبول قول الغير من غير حُجّة ـ وهو حقيقة التقليد ـ فذلك قبيحٌ في العقول؛ لأنّ فيه إقدامًا على ما لا يأمن كون ما يعتقده عند التقليد جهلًا لتعريه من الدليل، والإقدام على ذلك قبيحٌ في العقول، ولأنّه ليس في العقول تقليد الموحِّد أولى من تقليد الملحد إذا رفعنا النظر»[٦].

ومن بين الحكماء والمتكلّمين الذين ادّعوا الإجماع على ذلك المُلّا عبد الرزاق اللاهيجي. فقد قال صراحةً إنّ المتكلّمين مجمعون على وجوب النظر والحصول على العلم في باب معرفة الله سبحانه وتعالى.[٧] إنّ هذا الرأي يدلّ بوضوحٍ على نفي مشروعيّة التقليد، حتى وإنْ كان تقليدًا يقينيًّا. وقد صرّح عضد الدين عبد الرحمن الإيجي بوجوب النظر، وادّعى الإجماع على ذلك أيضًا، إذ قال: «النظر في معرفة الله

١. الشهيد الأول، الألفيّة والنفليّة، ص ٣٨.

٢. المحقّق الحِلّي، معارج الأصول، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

٣. المحقّق الكركي، الرسالة الجعفريّة، ج ١، ص ٨٠.

٤. الكاظمي، فوائد الأصول، ج ٣، ص ٤٢٤.

٥. الحلبي، تقريب المعارف، ص ٣٤.

٦. الطوسي، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، ص ١٠ ـ ١١.

٧. اللاهيجي، شوارق الإلهام، ص ٤٣١.

واجـــب إجماعًا»[١] . وقد ســبقه فخر الدين الرازي في (المُحصّــل) إلى القول بوجوب النظر وعدّهُ أمرًا مفروغًا عنه، وتعرّض إلى بيان كيفيّته، وبحث في خصائصه أيضًا.[٢]

إنّ أبــا حامد محمد الغزالي مع أنّه يقــول بمشروعية التقليد في العقائد، لكنّه ربط جوازه ومشروعيّته بأنْ يؤدّي إلى الاعتقاد جزمًا من غير اختلاج ريبٍ واضطراب نفسٍ[٣]، ومن الواضح أنّ هذا التقليد هو من التقليد الذي يورث اليقين؛ وعلى هذا الأساس يمكن أن يُنسب إليه القول برفض التقليد الظنّيّ في هذا الحقل أيضًا.

وعلى كلّ حــالٍ، فإننا عبر جولةٍ على الكتب الكلاميّة والأصوليّة التي تعرّضت إلى بيان هذه المسألة، نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ المعرفة الظنيّة الحاصلة من طريق التقليد في حقل عقائد الدِين، ليســت كافيةً ولا مشروعة أيضًا. ومن هنا فقد ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله إلى وصف أولئك الذين يكتفون بالمعرفة الظنيّة التقليديّة ـ مع علمهم بوجوب النظر وتحصيل المعرفة ـ بالفســق، بل احتمل كفرهم أيضًا؛ إذ يقول:

«إنّ المُقلِّــد غير الجازم المتفطّن لوجــوب النظر عليه فاســقٌ مؤاخذٌ على تركه للمعرفة الجزميّة بعقائده، بل قد عرفت احتمال كفره ...»[٤] .

ولا خلاف بين الحكماء والمتكلّمين والفقهاء والأصوليين في وجوب النظر والبحث،

---

١. الإيجي، المواقف، ص ٢٨.

٢. الرازي، المحصّل، ص ٥٤.

٣. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٤٤.

٤. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٩.

ولم ينكر ذلك سوى شرذمةٍ من أصحاب الظاهر[١]، بل ذهبوا إلى حرمة النظر وقالوا بأنّه بدعة.[٢] بيد أنّ جميع العلماء المسلمين تقريبًا قد أنكروا هذا القول عليهم بشدّة؛ ومن هنا فإن المخالف في هذه المسألة هم الذين يقولون بأنّ النظر وتحصيل المعرفة بدعة، أو الذين يعتقدون بأنّ القول بوجوب النظر يؤدّي إلى القول بضلال أكثر المسلمين ومن بينهم المسلمين في صدر الإسلام؛ لأنّ إسلامهم لم يقم على أدلّةٍ المتكلّمين. ولكن هذا الرأي قد اندثر بنقد المفكّرين المسلمين ومناقشتهم له، ولم يعد له موضعٌ في تفكير المسلمين. ومن بين العلماء الذين انتقدوا هذا القول في كتبهم الكلاميّة، يمكن الإشارة إلى الشيخ الطوسي[٣]، والقاضي عضد الدين الإيجي[٤]، وصدر المتألّهين الشيرازي[٥].

الخلاصة إنّ وجوب المعرفة ولزوم تحصيلها موضع إجماعٍ بين الحكماء والمتكلمين من الإماميّة، كما قد ذهب إلى هذا الرأي جمهور الحكماء والمتكلّمين من أهل السُنّة الأعم من الأشاعرة والمعتزلة. إنّ تلك الطائفة من المتكلّمين من أهل السُنّة الذين يجمعون على وجوب النظر أو المعرفة، بعد دفاعهم عنها وعدّها أمرًا مسلَّمًا، أخذوا يبحثون عمّا إذا كان هذا الوجوب شرعيًّا أم عقليًّا؟ وعلى الرغم من اختلاف آرائهم في هذا الشأن فإنّهم يجمعون على أصل الوجوب، ولا يختلفون في ذلك. ومن هنا فإنّ البحث عن وجوب النظر والحكم بوجوبه يؤدّي من تلقائه إلى هذه النتيجة،

١. السيوري الحِلّيّ، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١١٠.

٢. التهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٥٠٠.

٣. الطوسي، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، ص ١١ ـ ٢٠.

٤. الإيجي، المواقف، ص ٣١.

٥. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ص ٨٥ ـ ٨٨.

وهي أنّ التقليد والمعرفة التقليديّة ليست كافية. إنّ التقليد يقع في مواجهة النظر ويخالفه. وإنّ الكسب والتحصيل لا يُطلق على التقليد، وإنْ أمكن عدّ المعرفة أو وجوبها شاملًا للمعرفة الحاصلة من أيّ سببٍ كان ـ أعم من النظر أو التقليد ـ والقول بأنّ المعرفة إمّا اجتهاديّة كسبيّة أو تقليديّة.

ومن هنا فإنّ جميع الذين قالوا بوجوب هذا الأمر، يؤدّي قولهم من تلقائه إلى استلزام نفي جواز ومشروعيّة المعرفة التقليديّة ـ الأعم من اليقينيّة والظنيّة ـ إلا إذا ورد التصريح منهم بأنّ المعرفة التقليديّة اليقينيّة خارجةٌ عن هذا الحكم، إذ الداعم لهذه النظرية نادر، وقلّما نجد أشخاصًا من أمثال أبي حامد الغزالي والشيخ الأعظم الأنصاري يرتضون هذه النظريّة. وبذلك يمكن القول إنّ واحدًا من أدلّة هذه المسألة ـ أي عدم مشروعيّة التقليد ـ هو إجماع الفقهاء والمتكلّمين وحكماء الشيعة، بل عموم المسلمين، بل يمكن عدّها ضروريّةً بين جميع المسلمين. وإذا لم يتمّ عدّ هذه المسألة ضروريّةً، فسيكون عدّ الإجماع دليلًا على المسائل الاعتقادية والأصولية ممنوعًا؛ لا سيّما من وجهة نظر الشيعة الذين يقولون بأنّ حُجيّة الإجماع مشروطةٌ بأنْ يكون كاشفًا عن النصّ المعتبر وما إلى ذلك، وأمّا إذا كانت هذه المسألة ضروريّة، فيمكن الاستناد إليها.

قد يخطر في الذهن أنّ هذه المسألة عقليّةٌ وليست شرعيّة، وفي المسائل العقليّة لا يمكن التمسك بالإجماع، بل لا يمكن الاستناد إلى الضرورة والنصوص القطعيّة أيضًا.

يمكن القول: إنّ الاستناد في هذه المسألة إلى الأدلّة النقليّة من الآيات والروايات والإجماع، التي يقوم اعتبارها على الحكاية عن النصّ المعتبر، يأتي من زاوية أنّه يتم

تأييد رأي أو موقف الشريعة والمصادر الدينيّة في مسألة بيان حكم العقل من طريقه، لا أنّه يتمّ الاستناد إلى الأدلة النقليّة على نحو الاستقلال، والبحث في حلّ المسألة من طريقها فقط. وسوف تكون لنا عودةٌ إلى هذا البحث لاحقًا إنْ شاء الله تعالى.

أدلّة عدم كفاية المعرفة الدينيّة

مضافًا إلى وجود الإجماع على عدم اعتبار المعرفة التقليدية الظنيّة، وتحقّق الشهرة على عدم اعتبار المعرفة التقليديّة اليقينيّة، تمّ الاستناد أيضًا إلى أدلّةٍ عقليّةٍ ونقليّةٍ أُخر لإثبات عدم مشروعيّة التقليد والمعرفة الحاصلة منه ـ الأعم من المعرفة الظنيّة واليقينيّة ـ في حقل العقائد الدينيّة. إنّ البحث التفصيلي في هذه المسألة يحتاج إلى فرصةٍ أخرى، الموضع المناسب لها هو علم الكلام والأبحاث والدراسات الكلاميّة. ولكن حيث نكون في مقام بيان رأي الإسلام، فيبدو من المفيد والنافع أنْ تكون لنا جولةٌ وإطلالةٌ على الأدلّة النقليّة التي يتمّ الاستناد إليها في هذا البحث:

الآيات القرآنيّة

يُضاف إلى كثيرٍ من آيات القرآن الكريم التي تدعونا إلى النظر والحصول على المعرفة[1]، كثيرٌ من الآيات الأُخر التي تدلّ على ذم التقليد أيضًا، ويستفاد من هذه الطائفة من الآيات أنّ التقليد الأعمى الذي لا يستند إلى دليلٍ، أمرٌ مذمومٌ ومرفوض، ومن ذلك الآيات الكريمة الآتية:

ـ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ

---

١. الأعراف: ١٨٥؛ وآل عمران: ١٩٠ ـ ١٩٤؛ والرعد: ٣ ـ ٤؛ والزمر: ٢١، وغير ذلك من الآيات الأخرى.

لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[١].

ـ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[٢].

ـ ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾[٣].

ـ ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾[٤].

وبالإضافة إلى الآيات الخاصّة بالتقليد، فإنّ الآيات الدالة على النهي عن التمسّك بغير العلم أو الاستناد إلى الظن، تشمل التقليد الظنّي؛ ويبدو أنّها لا تشمل التقليد اليقينيّ والمعرفة اليقينيّة الحاصلة من التقليد، وهي آياتٌ من قبيل قوله تعالى:

ـ ﴿...إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[٥].

---

١. البقرة: ١٧٠.

٢. المائدة: ١٠٤. ويُنظر أيضًا: الأعراف: ٢٨؛ و الشعراء: ٧٤ و١٣٦ ـ ١٣٩؛ و لقمان: ٢١؛ و سبأ: ٤٣؛ و الصافات: ٦٩ ـ ٧٢.

٣. الأعراف: ٧٠ ـ ٧١.

٤. الزخرف: ٢٢ ـ ٢٤.

٥. يونس: ٦٦.

ـ ﴿...وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ...﴾[1].

ـ ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾[2].

ـ ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ...﴾[3].

وغيرها من الآيات المماثلة التـي تقدّم ذكر بعضها في الفصل الخامس من هذا الكتــاب. إنّ هذه الآيات تشــتمل على إطلاق وتعميم يشــمل الظنّ الحاصل من التقليد أيضًا، وتمنعنا من العمل أو الاستناد إليه.

إنّ التأمّــل في هذه الآيات يوصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّها إنّما ترفض وتنكر مشروعيّــة التقليد الأعمــى غير العلمي وغــير العقلائي، بل تذمّ هــذا النوع من التقليد، ولكنّها ســاكتةٌ عن حكم التقليد العقلائي. وإلى جانب هذه الآيات التي تنهى الإنســان عن الاتباع الأعمى للآباء والأســلاف، وتعدّه تقليدًا غير عقلائي، هنــاك آياتٌ أُخر تدعو الإنســان إلى اتبــاع الأنبياء عليهم السلام، ومن بينهــم النبي إبراهيم الخليــل عليه السلام، كما في قوله تعالى: ﴿...فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا...﴾[4]. كما أنّ النبي الأكرم محمّدًا صلى الله عليه وآله يعرّف عن نفســه بوصفه تابعًا لآبائه وأسلافه من الأنبياء الذين اختارهم الله واصطفاهــم، كــما ورد ذلك في قولــه تعالى: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ...﴾[5]. ألا تــدلّ هــذه الطائفة من الآيــات على أنّ التقليــد الحقّ ليس غير

---

١. النجم: ٢٨.

٢. الإسراء: ٣٦.

٣. الكهف: ٥.

٤. آل عمران: ٩٥.

٥. يوسف: ٣٨.

مذمومٍ فحسب، بل هو يستحقّ الثناء والتقدير أيضًا؟ في الآية الثامنة والثلاثين من سورة يوسف نجد أنّ النبي الأكرمﷺ يعدّ نفسه تابعًا لأسلافه المنتجبين إبراهيم وإسحاق ويعقوبعليهم السلام، ويُباهي بذلك.

يمكن القول إنّ الطائفة الثانية من الآيات التي تعدّ التقليد الحقّ مشروعًا بل هو عملٌ إيجابيّ يستحقّ الثناء، لا ترتبط بالتقليد والتبعيّة من دون دليلٍ، بل إنّ هذا النوع من التقليد يكون اتّباعًا عن دليلٍ واعتقاد. إنّ التعبير بـ(التبعيّة للنبيّ إبراهيمعليه السلام) لا تدلّ في حدّ ذاتها ومن تلقائها على أنّ هذا التقليد يعني اتّباعًا من دون دليلٍ وإطاعةً من دون مستند، بل إنّ هذا النوع من الاتّباع ينسجم كذلك مع التبعيّة عن دليل، وما يُصطلح عليه بـ(الاتّباع العلمي) أيضًا. ويمكن العمل على تأييد هذا الوجه بكثيرٍ من الآيات القرآنيّة، ولا سيّما تلك الآيات التي تجعلنا مسؤولين عن أقوالنا وأفعالنا واعتقادنا، وتمنعنا من اتّباع الظن والعمل بغير علم.[١]

إنّ آياتٍ من قبيل قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[٢] التي تصرّح بأنّ دعوة الأنبياء عن بصيرة، أو التي تعدّ الدِين أمرًا عن بصيرة، تدلّ على أنّ الدعوة إلى الله وما إلى ذلك من التعاليم الدينيّة، ليست دعوةً إلى التقليد الأعمى الناشئ عن جهلٍ وتبعيّةٍ من دون دليل، بل هو اتّباعٌ عن دليلٍ وبصيرةٍ، وكما هو واضح فإنّ البصيرة غير البصر.

---

١. من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾. الإسراء: ٣٦، وغيرها من الآيات الأُخر التي تقدّم ذكرها.

٢. يوسف: ١٠٨. ويُنظر أيضًا: الأنعام: ١٠٤ ـ ١٠٥؛ و القصص: ٤٣؛ و ق: ٨؛ و الجاثية: ٢٠؛ و الإسراء: ١٠٢.

يضـاف إلى ذلك أنّه يمكن القول بأنّ الآيات المانعـة من التقليد ـ أي الطائفة الأولى من الآيات التي تمنع من التقليد المذموم ـ ساكتةٌ عن مشروعيّة التقليد اليقيني أو جواز الاستناد إلى المعرفة اليقينيّة التي تحصل من طريق التقليد، ولا تعدّ التقليد الظني في الحقول التي يكون الاستناد فيها عقلائيًّا، أمرًا مرفوضًا. ومن هنا لا يمكن عدُّ هذه الطائفة من الآيات دليلًا على عدم مشروعيّة التقليد اليقيني، بل عدم جواز التمسّك بالتقليد الظنّي في الموارد العقلائيّة.

توضيـح ذلك: لأجل فهم الآيات الخاصّة بالتقليـد والعمل على تبويبها على أسـاس هذا الحلّ، يجب التذكير بأنّ التقليد على أقسـام، أو بعبارةٍ أدقّ: إنّ للتقليد مصطلحات، وإنّ من بين أهمّ هذه الأقسام والمصطلحات ما يأتي:

١. اتّباع الخبراء والمتخصّصين من دون المطالبة بالدليل في المسائل التي يمكن للشـخص أنْ يتوصّل إلى معرفتها بنفسـه؛ من قبيل: معرفة الوجود، ومعرفة الله، ومعرفة الإنسان والعلوم الرياضيّة والتجريبيّة.

٢. اتّباع الآخرين من دون دليلٍ في المسـائل المذكورة، مع كون الشـخص أو الأشـخاص الآخرين الذين يتمّ الرجوع إليهم، ليسـوا مـن المتخصّصين ولا من أصحاب الخبرة، حيث يكون المقلَّد مثل المقلِّد جاهلًا لا يعلم شيئًا.

٣. اتّبـاع الخـبراء والمتخصّصين من دون مطالبتهم بالدليل في حقل المسـائل العلميّة التي تكون موردًا لحاجة الإنسان؛ حيث لا يكون أمام الشخص من طريق إلى العلـم والمعرفة الاجتهاديّـة، ويعجز عن مواصلة الحياة مـن دون الرجوع إلى المتخصّصين، أو سـوف يواجه كثيرًا من الصعوبات والعنت؛ من قبيل: المشـاكل

الصحيّة وعلاج المرضى بالنسبة إلى غير الطبيب، وما إلى ذلك من الأمثلة الأُخر.

٤. اتّباع السُّنن من دون المطالبة بدليل، ومن دون الالتفات إلى تقييمها.

ويبدو أنّ التقليد بالمعنى الثاني ـ من بين أنواع التقليد المذكورة آنفًا ـ ليس جائزًا، بل هو من أسوأ أنواع التقليد وأكثرها قبحًا وشناعةً. كما أنّ الشرع يرفض هذا النوع من التقليد، ويذمّه العقلاء أيضًا، ويعدّون الاستناد إليه أمرًا غير عقلائيّ. وعلى هذا الأساس فإنّ الآيات الواردة في ذمّ التقليد ناظرةٌ إلى نفي جواز هذا النوع من التقليد وذمّه، وفي ضوء هذه الآيات، تكون هذه الطائفة من المقلِّدين مستحقّةً للذّم واللوم، والعذاب الإلهي الأليم.

إنّ التقليد بالمعنى الرابع هو الاتباع للسُنن من دون المطالبة بالدليل، ومن دون الالتفات إلى سلبيّته أو إيجابيّته، فإنّه إذا كانت السُنّة سلبيّةً فإنّها تعود في الحدّ الأدنى إلى هذا القسم من التقليد. وعلى هذا الأساس فإنّ التقليد للتراث والسُنن لمجرّد كونها من السُنن لا يحمل أيَّ قيمةٍ واقعيّة، ويعدّ هذا العمل مرفوضًا ومذمومًا.

ولكن ما هو شأن مورد التقليد بالمعنى الثالث وما الذي ينبغي قوله فيه؟ وهل الآيات التي تذّم التقليد والدالّة على عدم مشروعيّته، تشمل هذه القسم أيضًا؟ قد يقال إنّ الذين منعوا التقليد مطلقًا، يرون أنّ هذه الآيات تشمل هذا النوع من التقليد أيضًا. بيد أنّ هذا الاحتمال بعيد، ويبدو أنّ مشروعيّة هذا القسم من التقليد موضع بحثٍ وتأمّلٍ باعتباره أوّل الكلام؛ إذ إنّ الآيات الكريمة ساكتةٌ عن هذا النوع من التقليد.

وبذلك يمكن القول إنّ هذه الآيات لا تشمل القسم الثالث، بل هناك شواهد

مـن النصوص الدينيّة تؤيّد هذا النوع من التقليد، كما أنّ العقلاء يجيزونه ويقولون باعتباره ويديرون نظام حياتهم ومعاشهم على أساسه، بل لا مندوحة للإنسان من الرضـوخ لهذا النوع مـن التقليد في كثيرٍ من الحقول والمجـالات؛ لأنّ التخصص للفـرد في جميع الحقول متعذّر، لا سـيّما بالنظر إلى تنـوّع العلوم في العصر الحاضر وتنوّع التخصصات، إذ نشـاهد اليوم كثيرًا من الاختصاصات العلميّة التي تتعلّق بعضوٍ صغيرٍ من جسم الإنسان.

يُضاف إلى ذلك أنّه يمكن القـول بأنّ هذا النوع من التقليد في حقل الأحكام الشرعيّـة في الحقيقة ليس تقليدًا من دون دليل، بل هو تقليدٌ واتّباع عن علم. ومن هنـا يمكن القول بأنّ تقليد المتخصّص المشروع في حقل أحكام الدِين اتّباعٌ علميّ وليـس اتّباعًا عـن جهل، وليس تقليدًا أعمى؛ إذ يكون لدى الشـخص دليلٌ على صدق المُخبِر وعدم مجانبته للحقّ. وحيث يقيم الدليل على صدق المُخبِر وعصمته، عندها سـوف يقبل الأمر والنهي الصادر منه بدلالة قول الله تعالى: ﴿...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾[١]، ويكون اتّباعه له اتّباعًا عن علمٍ ومعرفة. ومن الواضح أنّ هذا النوع من التقليد هو تقليدٌ عن علمٍ، وله منشأٌ علميّ، وليس تقليدًا ظنيًّا.

وبذلـك فإنّ اتبّاع النبي الأكـرم ﷺ والأئمّة المعصومـين ﷺ، اتباعٌ عن دليلٍ وعقـلٍ وبرهانٍ؛ ومن هنا فإنّ بعض آيات القرآن الكريم تدعونا إلى هذا النوع من الاتّباع أو الاقتداء، وجعلت من الأنبياء وعباد الله الصالحين قدوةً وأسوةً لنا:

---

١. الحشر: ٧.

ـ ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...﴾[١].

ـ ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ...﴾[٢].

إنّ هـذا النوع من التقليد الذي عُبّر عنه بـ (الاقتداء) و(التأسّي)[٣] أيضًا، غير مذمومٍ من وجهة نظر القرآن الكريم، بل قد أمرنا الله سبحانه وتعالى به أيضًا؛ إذ يقول عزّ من قائل: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ...﴾[٤]. ومن الواضح أنّ هذا النوع من التقليد ليس تقليدًا أو تأسّيًا أو تبعيّةً من دون وعي أو عقل، وإنّما له منشأٌ ومصدرٌ علميٌّ معتبر. وأمّا إذا كان التقليد تقليدًا أعمى وعن جهلٍ وعصبيّةٍ، ومن دون مأخـذٍ أو مصدرٍ علميّ، ولم يكن قائمًا على أساسٍ ومبنى محكمٍ، فهو مذمومٌ من وجهة نظر القرآن الكريم حتى إذا كان من قبيل اتّباع الآباء والأسلاف. وإنّ الآيـات التي تعدّ التقليد مذمومًا ـ من قبيل الآيات التي تقـدّم ذكرها التي يزيد عددها على العشر آيات ـ إنّما تنظر في الغالب إلى هذا النوع من التقليد.

ومن هنا فإنّ اتّباع النبي الأكرم ﷺ وإطاعة الأئمة المعصومين عليهم السلام ليس تقليدًا باطلًا وغير عقلائي، بل هو تقليدٌ علمي وقائمٌ على العلم. فإذا كنّا نطيعهم ونمتثل أوامرهـم وننتهي عـن نواهيهم ونسـتمع إلى كلماتهم ونفتديها بالغـالي والنفيس؛ فذلـك لأنّ اعتبار كلماتهم وأفعالهم وحجيّتهم وعصمتهم، وحصولهم على العلوم والمعـارف الخاصّة من طريقٍ لا يمكن لغيرهـم الوصول إليها، قد ثبتت لدينا وتمّ

---

١. الممتحنة: ٦.

٢. الممتحنة: ٤.

٣. نظير الآيات التي تقدّم ذكرها.

٤. الأنعام: ٩٠.

إحرازهـا بدليلٍ وبرهانٍ معتبر. وعلى هذا الأسـاس حتـى إذا لم نتعرّف حكمة أو علّة كلامهـم، نتبعهم لأننا نعلم أنّهم حجج الله الظاهريـين، وأنّ كلامهم صادقٌ ومطابقٌ للواقع، فيكون هذا النوع من التقليد والطاعة عن علمٍ وحقّ. وعلى أساس هذه الرؤية نعدّ أقوال النبي الأكرم ﷺ، والإمام المعصوم عليه السلام وأفعالهما من الوسائل الثانويّة للمعرفة (المرجعيّة)؛ وكأنّ المرجعيّة ليست معتبرة من تلقائها.[1]

بالنظر إلى ما تقدّم نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّه لا توجد أيّ آيةٍ تدلّ على جواز التقليد بالمعنى الأول، أي اتّباع الخبراء والمتخصّصين في حقل الأصول الاعتقاديّة، فيما لو كان بمقدور الأشـخاص عـادةً أن تحصيل المعرفة بأنفسـهم، إذا لم نقل إنّ هناك آياتٍ تدلّ على ذمّ هذا النوع من التقليد. توضيح ذلك أنّ المعرفة الحاصلة من هذا النوع من التقليد إمّا يقينيّة أو ظنيّة. وفي مورد التقليد اليقيني، أو بعبارةٍ أخرى المعرفة اليقينيّة الحاصلة من التقليد، لا توجد آيةٌ ـ أو إنّنا في الحدّ الأدنى لم نعثر على آيـةٍ ـ تدلّ على مشروعيتـه في العقائد، وإنّ عدم وجود الدليـل هنا دليلٌ على عدم المشروعيّة. وأمّا بالنسبة إلى المعرفة الظنيّة الحاصلة من التقليد في حقل العقائد، فإنّ الآيـات الناهية عن الظنّ تدلّ بعمومهـا أو إطلاقها على نفي اعتباره. وبذلك فإنّه ليـس لدينا دليلٌ على مشروعيته، بل هناك كثيرٌ من الأدلّة ـ ومن بينها آيات القرآن الكريم ـ التي تدلّ على نفي جوازه أيضًا.

والحاصـل أنّ التقليد بالمعنى الأول ـ بلحاظ آيات القـرآن الكريم ودلالتها ـ ليس جائزًا أو مشروعًا في كلّ حال؛ سـواء أكان مفيـدًا لليقين أم مفيدًا للظن. إنّ

---

١. حسين زاده، مباني معرفت ديني، الفصل الثاني.

ما تقدّم هو مجرّد نظرة عابرة إلى الآيات المرتبطة بالتقليد، وإنّ البحث والدراسة التفصيليّة لهذه المسألة تحتاج إلى مجالٍ آخر.

قد يُشكل علينا فيقال: لا ينبغي الاستدلال لحلّ هذه المسألة بالأدلة النقليّة، ومن بينها آيات القرآن الكريم؛ وذلك لأنّ مسألة وجوب النظر أو لزوم تحصيل المعرفة أمرٌ عقليّ. وعلى هذا الأساس حتى هذا المقدار من الأدلة النقليّة التي ذكرتموها لا يمثل منهجًا صحيحًا. ولكن مع شيءٍ قليلٍ من الدقّة والتأمّل، يمكن الجواب عن هذا الإشكال على النحو الآتي: أولًا: إنّ التمسّك بالآيات وغيرها من الأدلة النقليّة لحلّ هذه المسألة لا يتنافى مع عقليتها؛ إذ يمكن الحصول ـ من خلال الاستناد إلى الآيات والروايات ـ على رؤية الوحي وترجمانه في هذا الشأن، وليس الاستناد إلى تلك الأدلة أو الاستدلال بها. وثانيًا: يمكن لنا أنْ نقول: لماذا لا نستطيع الاستدلال في حلّ هذه المسألة بالآيات وغيرها من الأدلة النقليّة؟ وما هو المحذور في الاستدلال بها؟ يجب التمييز بين أصل وجوب النظر وخصائصه. فإذا لم يكن بمقدورنا أنْ نستدلّ بالآيات والروايات في مورد أصل وجوب النظر؛ لوجود محذور الدور والتسلسل[1]، فإنّ هذا المحذور غير موجودٍ في مسألة كفاية التقليد والمعرفة التقليديّة في مختلف حقول الدِين الأُخر؛ حيث لا يرد محذور الدور أو التسلسل الباطل من خلال الاستدلال بالأدلة النقليّة أبدًا.

يُضاف إلى ذلك أنّه من الممكن أنْ نشكّك في دلالة الطائفة الأولى من الآيات التي تنهى عن التقليد، وتذم المقلِّدين، وكذلك الآيات التي تعدّ التبعية للمعرفة

---

١. الطوسي، نقد المحصّل، ص ٥٥؛ وا المحقّق القمّي، القوانين المحكمة في الأصول، ج ٢، ص ١٧٩؛ والحِلّي، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٥١ ـ ٥٢.

الظنيّــة مرفوضةً وممنوعة، وإيراد الإشــكال بالقول: إنّ هذه الآيات لا تحتوي على أكثــر من مجرّد الظهور، ولا يمكن لنا أنْ نعتمــد الظواهر التي تفيد الظن في بحث هذه المسألة التي تمسّ الحاجة فيها إلى المعرفة اليقينيّة أو القطع.

إنّ الجواب عن هذا الإشــكال واضــح؛ فإنّ كثيرًا من الآيــات المذكورة هي بلحاظ الدلالة نصٌّ وتفيد اليقين، فدلالة بعض الآيات الناهية عن الظنّ من القوّة في المطلوب بحيث إنّ عمومها وشمولها ـ كما سبق أن ذكرنا ـ غير قابلٍ للتخصيص، كــما أنّ دلالة الآيات الناهية عــن التقليد ـ أي الطائفة الأولى من الآيات ـ على قبح وحرمة التقليد من دون دليلٍ، هي نصٌ ولا تقبل الشكّ والترديد.

إنّ ما ذكرناه حتى الآن في باب الاســتدلال بالأدلة النقليّة حول كفاية التقليد أو عدم كفايته يقوم على هذا المبنى وهو أنْ نعدّ هذه المســألة مسألةً شرعيّةً، ونقول بأنّه على الرغم من أنّ البحث عن وجوب معرفة الله تعالى ولزوم النظر أو وجوب الحصول على المعرفة مســألة عقليّة، وإنّ البحث عن خصائصها ـ ومن بينها كفاية المعرفة التقليديّة ـ مســألةٌ شرعيّةٌ يمكن فيها التمسّــك بالأدلة النقليّة والاستدلال بالآيــات والروايــات والإجماع والعقل. ولكن هل الأمر كذلــك حقًا؟ ألا يمكن القــول: كما أنّ وجوب النظر حكمٌ عقليّ، فــإنّ البحث عن الخصائص كذلك من الأحكام العقليّة. يمكن للعقلاء من زاوية العقل وبمساعدته أن يدركوا أنّ التقليد الأعمى مذمــومٌ، وأنّ تقليد أصحاب الخبرة والمتخصّصــين في الأمور التي تحتاج إلى تشــخيصهم وخبرتهم تقليدٌ مشروعٌ بل ممدوح، وأنّ الشرع يؤيد العقل في هذا الحكم، ويعدّ بعض موارد التقليد أمرًا حسنًا وبعض الموارد الأخرى مرفوضة.

بل يمكن لنا أنْ نقول إنّ مســألة كفاية التقليد من لوازم مسألة وجوب النظر وأبعادهــا، وإنّ هذين الأمرين لا ينفكّان عــن بعضهما؛ إذ بأدنى تأمّلٍ في مصطلح (وجوب النظــر) يمكن أن ندرك أنّه يعني وجوب المعرفة الاجتهاديّة وعدم كفاية التقليد. ومن هنا فإنّه عينها أو من لوازمها. وعلى هذا الأساس فإنّ القول بوجوب النظر والإقرار بلزومه في المســألة المذكورة يســتلزم من تلقائه نفي التقليد والمعرفة التقليديّــة الأعم مــن اليقين والظــن. إنّ كلّ دليلٍ يدلّ على وجــوب النظر، ينفي مــن تلقائه مشروعيّة التقليد أو المعرفة التقليديّــة؛ وذلك لأنّ التقليد يتعارض مع الاجتهاد والنظر والتحصيل، ويتنافى معها. إنّ ارتباط هاتين المســألتين مع بعضهما من قبيل الارتباط بين أصل (الهوهويّة)، وأصل (سلب الشيء عن نفسه). فكما أنّ أصل الهوهويّة يلازم عدم إمكان ســلب الشيء عن نفســه، فكذلك الأمر بالنسبة إلى هاتين المســألتين تمامًا؛ فإنّ إثبات أحدهما يعنــي نفي الآخر، والعكس صحيح أيضًا. وعلى هذا الأساس إذا كان وجوب النظر بإجماع الحكماء المسلمين والمتكلّمين الشيعة والمعتزلة عقليًّا، فإنّ مسألة عدم مشروعيّة وكفاية التقليد عقليّةٌ أيضًا. وإذا ذهب آخرون ـ من أمثال الأشــاعرة ـ إلى عدّها أمرًا نقليًّا، فإنّ مسألة جواز التقليد سوف تكون نقليّةً أيضًا، وسوف تكون قائمةً على الآيات والروايات والإجماع.

ولكن في هذا النقد وقعت الغفلة عن نقطةٍ مهمّةٍ، وهي الاختلاف بين وجوب النظر ووجوب المعرفة، فيجب في الأقوال والتحليلات والطرق أن نفرّق بين هاتين المســألتين. فإنّ الذي يجب على كلّ شــخصٍ ويُجمع الناس عــلى وجوبه هو معرفة الله ســبحانه وتعالى وتوحيده، ومن ثَمّ معرفة الأصول الاعتقاديّة، وليس وجوب

النظـر. وأمّا كيفيّة امتثال هذا التكليف، وهل يجـب الحصول على هذه المعرفة من خلال الاجتهـاد أم يكـون التقليد والمعرفـة التقليدية مشروعـين أيضًا، ويكفي تحصيلهما، فهي مسألةٌ أخرى.

مـن الواضح أنّ مسـألة وجوب النظر تـلازم عدم مشروعيّـة التقليد، لكنّ وجـوب المعرفة لا تلازمها أبدًا. والخلاصة هي أنّه يجب الفصل بين وجوب النظر ووجوب المعرفة، والتمييز فيما بينهما؛ فإنّ الذي يجب بالاتّفاق والإجماع هو المعرفة، وأمّـا النظر فليس هنـاك اتّفاقٌ أو إجماعٌ على وجوبه، وهـذا الأمر يحتاج إلى بحثٍ مستقلّ. وعلى هذا الأساس فإنّ مسألة وجوب النظر وإنْ كانت تقع في مقابل عدم جـواز التقليد، وإنّ وجـوب النظر بمعنى نفي مشروعيـة التقليّد، إلا أنّ وجوب النظر ليس هو أوّل مسـألةٍ كلاميّة، بل المسألة الكلاميّة الأولى هي وجوب المعرفة. ولو قلنا إنّ المسألة الأولى هي وجوب النظر، وإنّ هذا الأمر موضع إجماعٍ واتّفاقٍ، لا تعود هناك حاجةٌ إلى البحث حول عدم مشروعيّة التقليد؛ إذ أن مشروعيّة التقليد تنفى وتوردها من خلال بيان وجوب النظر والقول به.

وفي ضوء التحليل الأخير يتبيّن هناك اختلافٌ دقيقٌ بين مسـألة وجوب النظر ومسألة وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى؛ فإنّ الرأي القائل بأنّ معرفة الله واجبة، لا يستلزم انتفاء مسـألة التقليد وعدم كفاية المعرفة التقليديّة، ولا يوجد أيّ تلازمٍ بين هاتين المسـألتين. وأمّـا إذا كان النظر واجبًا، فإنّه يسـتلزم أنْ يكون التقليد أو المعرفـة التقليديّـة ممنوعين ومرفوضين. ولّما كان الواجـب علينا هو معرفة أصل التوحيد وغـيره من أصول الاعتقاد، وليس وجوب النظر، كان البحث عن كفاية

المعرفة التقليديّة قابلًا للطرح؛ لأنّ التقليد ليس من لوازمه. ومن هنا فإنّه على الرغم من أنّ وجوب التعرّف على أصول الاعتقاد من وجهة نظرنا وجوبٌ عقليّ، فإنّه في مورد كيفيّة المعرفة وأنحائها، ومن بينها كفاية المعرفة التقليديّة والظنيّة أو عدم كفاية ذلك، يمكن التمسّك بالشرع والأدلة النقليّة. وعلى الرغم من عقليّة وجوب المعرفة بأصول العقائد، فإنّ الشارع يمكنه أنْ يمنّ على العباد ويسقط عنهم وجوب الاجتهاد والنظر بسبب العُسر والحرج وما إلى ذلك في هذا الحقل، ويكتفي بالمعرفة التقليديّة أو المعرفة الظنيّة الأعم من الظن الخاصّ أو الظن المطلق.

ومن خلال الرجوع إلى آيات القرآن الكريم، نصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ المعرفة الظنيّة في حقل أصول العقائد بالنسبة إلى القادرين على تحصيل المعرفة ـ في الحد الأدنى ـ ليس كافيًا، بل هو مذموم أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنّه حتى بهذا المقدار من الأدلة، تكون المعرفة الظنيّة الحاصلة من التقليد مرفوضةً وممنوعةً أيضًا. وأمّا بشأن المعرفة اليقينيّة الحاصلة من طريق التقليد، فيجب القول من جهة إنّ الآيات الدالة على ذم التقليد والمقلِّدين لا تشمل هذا الافتراض، ومن ناحيةٍ أخرى لا يوجد دليلٌ على مشروعيّة الافتراض المذكور، وإنّ عدم وجود الدليل بنفسه دليلٌ على عدم جواز التمسّك بالمعرفة اليقينيّة الحاصلة من طريق التقليد في حقل العقائد.

عملنا حتى الآن على تأييد المبنى القائل إنّ النظر في نفسه ليس واجبًا، بل الواجب هو المعرفة. وعلى أساس هذا المبنى يرد هذا السؤال القائل: هل يجب سلوك طريق الاجتهاد والنظر للحصول على المعرفة أم يكفي التقليد أيضًا؟ بقليلٍ من التأمّل سوف نصل إلى أنّ المسألة أعمق من ذلك بكثير؛ فإنّ بحث وجوب

معرفة الله سبحانه وتعالى وسائر الأصول الاعتقاديّة الأُخر قد قُبل على أساس رؤيةٍ كلاميّة خاصّة في هذه المسألة، وأصبحت هي المبنى. كما أنّ هذه الرؤية والمبنى القائل بأنّ معرفة الله تعالى وسائر الأصول الاعتقاديّة واجبة، أعمق من هذا المبنى القائل بأنّ النظر واجب، ويبدو أنّ هناك مبنى أعمق من ذلك المبنى، أي وجوب معرفة الله أيضًا. وذلك المبنى ـ كما تقدّمت الإشارة إليه في الفصل السابق وتمّ العمل على الاستفادة منه وتوظيفه ـ هو أنّ معرفة الله حاصلة لكلّ إنسان، ولا تحتاج إلى كسبٍ واجتهاد. ومن هنا يكون كسبها وتحصيلها ضربًا من تحصيل الحاصل. ويمكن عبر طرقٍ من قبيل الاستدلال والرياضة وما إلى ذلك، العمل على تعميق هذه المعرفة وتقويتها، وليس تحصيلها ابتداءً؛ وذلك لأنّ المعرفة بوجود الله سبحانه وتعالى أمرٌ شهوديّ حضوريّ؛ لذا لا يمكن إنكاره.

إنّ كلّ من ينكر وجود الله إنّما ينكر في الحقيقة والواقع نفسه التي هي أثر من آثار الله سبحانه وتعالى، وكلّ من يشكّ في وجود الله يكون قد شكّ في وجود ذاته التي هي فعلٌ من أفعال الله ﷻ. إنّ الإنسان كما يعلم بذاته وحالاته وقواه وأفعاله الجوانحيّة بالعلم الحضوري، فإنّه في الوقت نفسه يعلم بمبدأ وجوده بالعلم الحضوري أيضًا. وإنّ هذه المعرفة تقوى وتشتد من طريق البراهين والأدلّة؛ ومن هنا تكون الأدلة والبراهين مجرّد منبّهات لا أكثر. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأنّ معرفة الله واجبةٌ، بل يجب القول إنّ الإقرار والإيمان بهذه المعرفة الفطريّة واجب، وتقوية هذا الإقرار والإيمان لازمة. وإنّ القبول بالكتب السماويّة والملائكة والأنبياء وخلفائهم ـ ممّا يتمّ إثباته بشكل رئيس بوساطة الأدلة النقليّة ـ من المسائل

والموضوعات التي تجب معرفتها، وإنّ المعرفة التقليديّة والظنيّة لا تكون كافيةً فيها ولا معتبرة.

ومن هنا يجب في ضوء المبنى المذكور تحليل مسألة وجوب المعرفة بوصفها المسألة الكلامية الأولى بشكل آخر، كما يجب التذكير بأنّ هذا التحليل إنّما يختصّ بمعرفة الله ولا يشمل الأصول الأُخر. وعلى هذا الأساس فإنّ رؤية أو مبنى وجوب المعرفة يكون شاملًا لتلك الأصول، ويجب العمل على معرفتها أيضًا.

كيفيّة استدلال الشيخ الأنصاري

لقد استدلّ الشيخ الأنصاري على كفاية اليقين التقليدي أو المعرفة اليقينيّة الحاصلة من التقليد بعكس الأسلوب الذي تقدّم ذكره. فعلى أساس الأسلوب السابق قد ثبت وجوب المعرفة أو لزوم الحصول عليها، ولكن ليس لدينا دليلٌ على كفاية المعرفة اليقينيّة التقليديّة. فليس هناك دليلٌ يمنعنا من التمسّك بها، ولا دليل يجيز لنا الاستناد إليها. وعلى هذا الأساس يكون هناك اشتغالٌ يقينيّ، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني. ولا يسقط هذا التكليف على نحوٍ يقينيّ إلّا إذا توصّلنا إلى المعرفة من طريق الاستدلال دون طريق التقليد. وقد استدلّ الشيخ الأعظم الأنصاري ـ على خلاف هذا الأسلوب ـ على النحو الآتي:

«يجب علينا تحصيل المعرفة والاعتقاد والتصديق لا أكثر. وإنّ تحصيل المعرفة من طريقٍ خاصّ كالنظر أمرٌ زائدٌ على تكليفنا ووظيفتنا. وعليه فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد، لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق

والاعتقاد، وتقييدها بطريقٍ خاصٍّ لا دليل عليه»[١].

وبغض النظر عن النقاط التي يجب الالتفات إليها حول التصديق والاعتقاد، وتحديد الفرق والتمايز المنطقي والمعرفي لها عن التوجّهات أو الأمور النفسانيّة، فإنّه طبقًا لمبناه القائم على أنّ القطع حُجّة، وأنّه من أيّ طريقٍ حصل لا يمكن تجاهله أو ردّ اعتبار حُجّيّته، لا تكون هناك حاجةٌ إلى الاستدلال على حُجيّة اليقين الحاصل من التقليد. وبذلك فإنّ هذا المبنى نفسه يدلّنا على هذه الرؤية، وهي أنّ هذا النوع من القطع أو اليقين معتبرٌ أيضًا.

يضاف إلى ذلك أنّ هذا الاستدلال محلّ تأمّلٍ حتى بلحاظ المبنى أيضًا؛ وذلك لأنّ وجوب المعرفة والتكليف بها، إنّما هو تكليفٌ عقليّ؛ فإنّ العقل يأمرنا بتحصيل العلم والمعرفة. ولكن هل التقليد اليقيني أو المعرفة اليقينيّة الحاصلة من طريق التقليد تكفي أيضًا؟ وجوابه: إنّ كفاية ذلك أو اعتباره، رهنٌ بالدليل؛ فهي تحتاج إلى دليل. ومن وجهة نظر الشيخ الأنصاري ليس هناك من دليلٌ على كفاية هذه المعرفة واعتبارها. ومن هنا فإنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني؛ ولذلك فإنّنا عبر الوصول إلى اليقين الحاصل من التقليد، لا نستطيع اعتبار التكليف ساقطًا؛ وذلك لأنّنا مكلّفون بالحصول على المعرفة يقينًا، وكفاية هذا النوع من المعرفة يحتاج إلى دليل، ولم نحصل له على دليلٍ بحسب الفرض.

---

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٥.

الأدلة النقليّة الأُخر

بحثنا حتى الآن حول دلالة الآيات الخاصّة بالتقليد والمعرفة التقليديّة، وتوصلنا بذلك إلى أنّ الآيات النافية للتقليد والآيات الرادعة عن العمل بالظنّ عن تقليد، تمنع وترفض المعرفة التقليديّة الظنيّة في حقل الأمور الاعتقاديّة، ولكنها ساكتةٌ عن التقليد اليقيني أو المعرفة اليقينيّة الحاصلة من التقليد ولا تشملها. وبطبيعة الحال فإنّ عدم الدليل يكفي لإثبات عدم اعتبارها. ومن بين أدلّة البحث نجد الروايات والإجماع جديرين بالاهتمام أيضًا. فإنّ كثيرًا من الروايات ظاهرةٌ في وجوب الرجوع إلى أصحاب الخبرة في الأحكام الفرعيّة العمليّة عند وقوع التعارض بين أدلّتها، دون حقل الأصول الاعتقاديّة.[1] وإنّ البحث التفصيلي لهذا الموضوع يحتاج إلى فرصةٍ أخرى. وأمّا الإجماع فلا جدوى منه في هذه المسألة، ولا سيّما بالنظر إلى أنّ مدرك هذا الإجماع واضح. ولا يخفى أنّ الإجماع المحتمل المدركيّة ليس معتبرًا؛ ناهيك عن الإجماع الذي يكون مدركه واضحًا.

نقد الأدلة النقليّة في نظرة واسعة

قد يشكل على الاستدلال بالإجماع لإثبات وجوب المعرفة أو النظر، وإبطال التقليد بإشكالٍ جوهريّ، وهو أنّ التمسّك بالإجماع في هذه المسألة يستلزم الدور؛ وذلك لأنّ الإجماع في حدّ ذاته ليس حُجّةً، وإنّما حُجيّته عند الشيعة تأتي من كاشفيّته عن قول المعصوم أو عمله، ومن وجهة نظر أهل السُنّة يعود دليل اعتبار الإجماع إلى

---

١. ينظر: العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب الرابع من أبواب صفات القاضي، وانظر أيضاً: الباب الحادي عشر من تلك الأبواب.

الكتاب والسُنّة. وبذلك نكون في هذه المسألة بصدد إثبات وجوب المعرفة ومعرفة الأصـول الاعتقاديّة من طريق الإجماع الكاشـف عن قول المعصـوم أو عمله، أو الذي يكون مستنده هو الكتاب والسُـنّة. وإنّ تلك الأصول الاعتقاديّة عبارة عن معرفة النبي الأكرمﷺ، والأئمّة المعصومـينﷺ، واعتبار القرآن الكريم، وحُجّيّة قول النبي والإمـام وفعلهما ونظائر ذلك. ومن هنا نعمل بوسـاطة الإجماع القائم على القـرآن أو كلام المعصوم لإثبـات وجوب النظر أو وجـوب معرفة الأصول الاعتقاديّة، في حين أنّ حُجيّة القرآن الكريم واعتبار قول النبي والإمام يقومان على إمعان النظر وتحصيل المعرفة بها، وهذا دورٌ واضحٌ وصريح.[1]

يبدو أنّ هذا الإشكال ـ بغض النظر عن النقطة التي تقدّم بيانها في التمييز بين مسألة وجوب المعرفة وعدم كفاية التقليد ـ إشكالٌ وارد، ولا يمكن التخلّص منه؛ بل إنّ هذا الإشكال يشـمل حتى الآيات والروايات الواردة في وجوب النظر أو وجوب المعرفة أيضًا؛ وذلك لأنّ المستدِلّ يكون بوساطة هذه الأدلة النقليّة في مقام إثبات وجوب النظر أو وجوب المعرفة بالأصول الاعتقاديّة؛ في حين أنّ اعتبار الآيات وسُنّة النبي الأكرمﷺ، والإمام المعصومﷺ وعصمته، إنّما تحصل من طريق وجوب النظر أو المعرفة، وهذا دورٌ. ولا يمكن الخلاص من محذور الدور إلّا إذا اعتبرنا مسـألة وجوب المعرفة أو وجوب النظر أمرًا عقليًّا، وأنْ نتمسّك بالنصوص الدينيّة لكشف رؤية الشريعة، دون إثباتها.

أدلّة كفاية المعرفة اليقينيّة الحاصلة من التقليد

يمكن بمساعدة العقل وبعض المفاهيم والتعاليم الدينيّة الاستدلال على كفاية

---

١. المحقّـق القمّي، القوانين المُحْكَمة في الأصول، ج ٢، ص ١٧٩. وللملاحظة تقريرات أُخر للدور، يُنظر: الحِلّي، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٥١ ـ ٥٢.

الحصــول على اليقين أو الجزم ـ الأعم من اليقين الحاصل من طريق النظر، واليقين الحاصل من طريق التقليد ـ ضمن خطواتٍ متعدّدةٍ على النحو الآتي:

الاستدلال الأول

١. إنّ الإنسان كائنٌ متعدّد الأبعاد، بل له أبعادٌ وساحاتٌ متنوّعة.

٢. إنّ جميع شـؤون الإنسان يمكن إرجاعها إلى التفكير أو الآراء والاتجاهات والرغبات.

٣. إنّ الإنســان للوصول إلى كمالــه، بالإضافة إلى توظيف التفكير، يجب عليه الاهتمام بتوجهاته ورغباته أيضًا.

٤. إنّ الرغبــات والتوجّهات التي من قبيل أنواع الحــبّ والبغض والأحقاد والعصبيّات والشهوات تؤدّي دورًا كبيرًا في التفكير وتنظيم الاستدلال.

٥. إنّ الرغبات والتوجّهات ليست واضحةً دائمًا، بل إنّ بعضها كامنٌ ومستترٌ في خفايا النفس وأعماقها.

٦. إنّ التوجّهات ولا سيّما المستتر منها تؤدّي دورًا في عقيدة الأشخاص وانقيادهم.

٧. في عملية التفكير والاستدلال والاعتقاد في البُعد الفكري، يجب الحذر من تدخّل التوجّهات والميول والرغبات، ولا سيّما منها التوجهات والنزعات الكامنة في النفس، والعمل على ضبطها والسيطرة عليها.

٨. إنّ السيطرة على التوجّهات وضبطها، أمرٌ في غاية الصعوبة والتعقيد.

٩. والأصعــب من ذلك هو معرفة بعض هذه التوجّهات الراســبة في تضاعيف النفس؛ حتى أنّ بعض المتضلعين في الأخلاق والسير والسلوك يخفقون في التعرّف عليها.

١٠. إنّ تكليف الأشخاص البالغين حديثًا بل تكليف عامّة الناس بهذا النوع من تصفية النفس وتهذيبها، تكليفٌ حرجي، بل متعذّرٌ ومستحيلٌ عادةً.

١١. لقد أبطل الإسلام التكليف الحرجي الذي ينطوي على مشقّة.

١٢. ومن هنا لا يجب على عامّة الناس تحصيل الاعتقاد الجازم أو اليقيني المنزّه تمامًا من التوجّهات والرغبات بل يكفي الاعتقاد الجازم المقرون بالإنصاف وعدم العصبيّة والانحياز، وينطوي على المقدار المتعارف من السعي وبذل الجهد من أجل التعرّف على تلك التوجّهات والرغبات والحذر من تدخّلها في إصدار الأحكام النهائيّة.

١٣. وعلى هذا الأساس يكون الحصول على هذا النوع من الجزم كافيًا وإنْ كان حاصلًا من طريق التقليد كافيًا.[١]

لو قلنا بأنّ اعتبار أو حُجيّة القطع أمرٌ ذاتي، فإنّ الجزم أو القطع من أيّ طريقٍ حصل ـ حتى ولو من طريق التقليد ـ يكون كافيًا. وأمّا إذا كانت حُجّيّته قائمةً على اعتبار العقلاء، فهل يمكن القول باعتبار هذا القطع بوساطة هذا الاستدلال أيضًا؟

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ الدليل المتقدّم مقنعٌ وتامٌّ، ويشمل القطع والمعرفة اليقينيّة الحاصلة من طريق التقليد أيضًا؛ ولكن يمكن لنا أنْ نتساءل ونقول: هل يمكن الوصول في الظروف والشرائط الاعتياديّة إلى اليقين من طريق التقليد؟ وبعبارةٍ أوضح: إنّ النزاع هنا صغرويّ؛ فإنّ البحث يقع في أنّه كيف يمكن للشخص في حقل العقائد وفي الظروف والشرائط المذكورة أنْ يصل إلى هذا النوع

---

١. لقد اقتبسنا هذا الاستدلال من الميرزا القمي، انظر في هذا الشأن: المحقّق القمّي، القوانين المحكمة في الأصول، ج ٢، ص ١٦٧.

من المعرفة التقليديّة؟

الاستدلال الثاني

بالإضافة إلى الاستدلال الأوّل، هناك دليلٌ آخر يمكن إقامته أيضًا. ويمكن بيانه على شكل الخطوات الآتية:

١. إنّ الانقلاب الذي حدث في صدر الإسلام الذي تمثل باغتصاب الخلافة، تسبّب بظهور الانحراف وأنواع البدع، فانسدّ باب العلم.

٢. إنّ تكليف الأشخاص بتحصيل الواقع في حقل الأحكام، لا يُعدّ أمرًا حرجيًّا فحسب، بل هو غير ممكنٍ في أكثر الموارد؛ إذ إنّ الحكّام الجائرين لم يسمحوا للأئمّة المعصومين عليهم السلام، ببيان الأحكام الإلهيّة.

٣. في هذه الفرضية يكون طريق العلم واليقين إلى جميع الأحكام مسدودًا، ويكون الظنّ الخاصّ لدى المجتهد، والتقليد لدى غير المجتهد في الأحكام أمرًا معتبرًا ومشروعًا؛ إذ لا يمكن الوصول إلى الواقع في جميع أحكام الدِين كما هي.

٤. وعلى هذه الشاكلة فإنّ تقليد المكلَّف في الأحكام العمليّة الفرعيّة للمجتهد الجامع للشرائط ـ مع علمه بأن المجتهد إنما يعمل بالظنون ـ يكون كافيًا ومجزيًا.

٥. إنّ المقلِّد والمقلَّد (المرجع) في حالة الاشتباه والخطأ في الأحكام، إذا بقيا على جهلهما ولم يكتشفا الواقع، يكونان معذورين بسبب خفاء الحقّ والواقع.

٦. كما يكون المكلَّف معذورًا بسبب خفاء الحقّ عنه في حقل الأحكام الفرعيّة، فإنّه يكون معذورًا في حقل عقائد الدِين في حالة الوقوع في الاشتباه والخطأ أيضًا. ولكن هل يمكن القول بأنّ هذا المكلَّف معذورٌ في حقل الأحكام، ولكنّه في حقل

العقائــد إنْ أخطأ في فهم أدلّة النبوّة والإمامــة وما إلى ذلك، لا يكون معذورًا؟ فما هو الفرق بين العقائد والأحكام من هذه الناحية؟ من الواضح أنّ المكلَّف حيث لا يصل إلى الواقع والحقّ، فإنّه سوف يكون معذورًا في كلا الحقلين بلا فرق.

٧. وعلى هذا الأساس فإنّ الذي يعجز عن بلوغ الواقع في حقل العقائد بسبب خفاء الحقّ أو الإعلام المضلل، ولا يكون مقصّرًا في ذلك، يكون معذورًا.

٨. وعليــه ليس من اللازم أن نشــترط في العقائد وجــوب وصول المكلف إلى الواقع؛ وذلك لأنّ طريق العلم في العقائد ـ كما هو الحال في الأحكام ـ مسدودٌ بالنسبة إلى كثيرٍ من الأشخاص، إذ لا يمكنهم الوصول إلى المعتقدات الصادقة والحقّة.

٩. مــن هنا يكفي الجــزم من أيّ طريقٍ حصل ـ الأعم مــن التقليد أو النظر ـ حتى وإنْ كان من قبيل الجهل المركّب، ولا ضرورة إلى حصول الشخص على اليقين بالمعنــى الأخص الذي يحصل من طريق البديهيّات الأوّليّة والعلوم الحضوريّة، أو إرجاع العلوم النظريّة إليها.[1]

ولكــن يمكن لنا أنْ نســأل: هل يمكن الوصول إلى اليقــين من طريق التقليد في الظروف والشرائط الاعتياديّة؟ وعلاوة على ذلك فقد تمّ الخلط في الاســتدلال الثاني بين الحقّانيّة والمعذريّة أو الفلاح. ففي حقل العقائد لو أخطأ المكلَّف في فهم أدلّــة النبــوّة والإمامة وأمثال ذلك، يكون في حالة القصور معذورًا، كما هو شــأنه في الأحكام. ولكــن ألا يكون مقصّرًا إذا اكتفى بالتقليد ولم يباشر النظر؟ فلماذا لا يدخل في هذا المسار ويمارس الاســتدلال والحصول على المعرفة عبر هذه الطريقة

١. لقد اقتبسنا الاستدلال من المحقّق القمّي أيضًا، انظر: القوانين المحكمة في الأصول، ج٢، ص ١٦٦.

بنفســه؟ وبذلك فإنّه يكون مــن وجهة نظر العقل والعقلاء مســتحقًّا للوم. ومن هنا فإنّ هذا النوع من الاســتدلال لا ينتج اعتبار استناد المكلَّف إلى المعرفة اليقينيّة الحاصلة من طريق التقليد، ولذا لا يكون معذورًا.

وعــلى كلّ حال هناك أبحــاث أخرى قابلةٌ للبحــث والبيان في حقل وجوب المعرفــة أو النظر، وإنّ من بــين أهمّها البحث القائل: هــل يجب الحصول في حقل الأصــول الاعتقاديّة من الدِين (الإســلام)، عــلى المعرفة التفصيليّــة بها أم يكفي الحصول عــلى المعرفة الإجماليّة فقــط؟ إنّ البحث التفصيلي في هذه المســألة يحتاج إلى فرصــةٍ أخرى، ولكــن يمكن القول على نحو الإجمال: عــلى الرغم من القبول بالرأي القائل بوجوب المعرفة أو العلم بأصول الاعتقاد، لا يمكن القبول بوجوب الحصــول على المعرفة التفصيليّة بشــأنها، بل يكفي الحصول عــلى المعرفة الإجماليّة فقط؛ وذلك لأنّ اشــتراط الوجوب أو لزوم الحصول على العلم التفصيلي يستلزم العسر والحرج بالنسبة إلى عامّة الناس، ولا يمكن في الإسلام إثبات هذا النوع من التكليف الذي ينطوي على العسر والحرج.[١]

---

١. المحقّق القمّي، القوانين المحكمة في الأصول، ج ٢، ص ١٨٠.

النتيجة

بحثنا في هذا الفصل في هذه المسألة، وهي: هل التقليد في حقل عقائد الدِين معتبرٌ أم ليس بمعتبر؟ وفي معرض الإجابة الدقيقة عن هذا السؤال ـ الذي يؤدّي دورًا محوريًّا وأساسيًّا في البيان والشرح المعرفي والإبستمولوجي للإسلام ـ كان من الضروري في البداية أن نعمل على توضيح مفهوم التقليد وحقيقته، لنرى ما الذي يعنيه التقليد في الأصول الاعتقاديّة. ثم ذكرنا المباني والآراء الشائعة في هذه المسألة، وعمدنا إلى بحثها وتقييمها.

وقد توصلنا بشأن معنى التقليد في حقل الأمور الاعتقاديّة من الدِين إلى أنّ التقليد عبارة عن اتّباع رأي الآخر من دون مطالبته بالدليل؛ كما يمكن في هذا الحقل استعمال مصطلح التقليد المنطقي أيضًا.

وقبل الخوض في بحث الأدلة، وعند البحث عن مباني المسألة، أشرنا إلى أنّ اليقين الذي يحصل من طريق التقليد يُعدّ من وجهة نظر القائلين بأنّ الحُجيّة من ذاتيّات القطع أو من لوازمه الذاتيّة، معتبرًا من تلقائه ولا يحتاج إلى إقامة الدليل ولكن بعد رفض هذا المبنى، يجب إقامة الدليل على اعتبار هذا النوع من اليقين.

وبعد ذلك بحثنا ـ بعد إطلالةٍ عابرةٍ على آثار المفكّرين المسلمين وبيان آرائهم في هذه المسألة ـ في أدلّة عدم كفاية المعرفة التقليديّة والنتائج الحاصلة منها. ثم بحثنا في صحّة التمسّك بالأدلة النقلية في هذه المسألة، وذكرنا في الختام دليلين على اعتبار المعرفة اليقينيّة الحاصلة من التقليد. ولكن يمكن أنْ نسأل هنا: هل يمكن الوصول إلى اليقين من طريق التقليد في الظروف والشرائط الاعتياديّة أم لا؟

الفصل الثامن

إرهاصات التفسير الديني للمعرفة الواجبة والكافية

إنّ لبحث التداعيات والنتائج الحاصلة من البيان الديني للمعرفة الواجبة والكافية في الدين (الإسلام) إرهاصات وأبعادًا واسعة. ومن خلال الأبحاث الدينيّة المذكورة في القسم الثاني، نصل إلى النتائج الآتية:

١. إنّ المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص أو الاعتقاد الجازم الصادق الثابت وغير القابل للزوال، تلك المعرفة ليست واجبةً من وجهة النظر الدينيّة حتى في حقل الأصول الاعتقاديّة للإسلام؛ حيث يمكن الوصول إلى هذه المرتبة من المعرفة بالنسبة إلى القضايا السابقة والعقليّة.

٢. إنّ تحصيل المعرفة أو النظر، وظيفةٌ مهمّةٌ يمكن القيام بها حتى من خلال الحصول على معرفةٍ أدنى منها أيضًا.

٣. إنّ تلك المرتبة الأدنى هي من العلم المتعارف، فهي ليست حتى من اليقين النفسي أيضًا.

وقد كان طرح بعض المسائل في هذا القسم من قبيل: المعنى اللغوي للعلم واليقين وما إليهما في القرآن الكريم والروايات، وكفاية الظن واعتباره في معرفة القضايا الدينيّة، ولا سيّما منها القضايا المرتبطة بأصول الاعتقاد، وكفاية التقليد

والمعرفة التقليديّة في أصول الدِين وفروعه، وجواز الاستناد إلى خبر الواحد وغيره من الأمارات العقلائيّة في حقل عقائد الدِين، كان طرح هذه المسائل لغرض إيضاح وبيان ما هو المقدار الواجب من المعرفة في الأقسام المتنوّعة في الدين الإسلامي ومن بينها قسم العقائد من الناحية الدينيّة. وبالنظر إلى الأدلّة الدينيّة، وكذلك بالنظر إلى كيفيّة الاستدلال وخصائصه في علومٍ من قبيل: علم الكلام، وأصول الفقه، وعلم الرجال، وعلم الدراية، وعلم التفسير، والعلوم القرآنية وما إلى ذلك، توصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّه لا ضرورة من الناحية الدينيّة وحتى في حقل الأصول الاعتقاديّة إلى الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، بل يكفي العلم المتعارف أيضًا. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّه للقيام بهذه الوظيفة المعرفيّة في حقل الأصول الاعتقاديّة للدِين، لا يكفي الحصول على الظنّ أو المعرفة الظنيّة ـ الأعم من الظنّ الحاصل من الاجتهاد أو التقليد ـ بل لا يكفي حتى الحصول على المعرفة التقليدية اليقينيّة أيضًا. ومن هنا لا يكفي تحصيل المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في هذا الحقل، كما لا يكفي تحصيل المعرفة الظنيّة والتقليديّة. ونتيجةً لذلك يكفي في حقل الأصول الاعتقاديّة تحصيل المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأعم أو مطلق الجزم، بل حتى العلم المتعارف الذي هو أدنى مرتبةً من اليقين بالمعنى الأعم.

وبذلك يمكن القول إنّ النصاب الكافي والواجب تحصيله من المعرفة على الجميع الذي لا يجوز ما هو أدنى منه، هو العلم المتعارف. وكما تقدّم يمكن الاستناد في إثبات هذا المفهوم أو النظريّة المعرفيّة إلى كثيرٍ من الأدلة الدينيّة. إنّ هذه الأدلة المتعدّدة توصلنا عبر الطرق اليقينيّة إلى أنّ المراد من وجوب الحصول على العلم في

النصــوص الدينيّة هو العلم المتعارف، وليس المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص، ولا اليقــين النفسي أو اليقين بالمعنى الأعم. ومن بين تلك الأدلّة هو أن تحصيل ما يزيد على النصــاب المذكور للمعرفة غير مقدورٍ للجميع. ومن هنا فإنّ الحصول على ما يزيد من تلك المرتبة من المعرفة ليس لازمًا ولا واجبًا.

يُضاف إلى ذلك أنّ النصوص الإسلاميّة، قد حثّت الناس على تحصيل العلم، وإن المراد من العلم في اســتعمالات الكتاب والسُنّة، هو الحُجّة أو العلم المتعارف. يضــاف إلى ذلــك أنّ التأمّل في بعض الآيــات والروايات يدلّنا عــلى كفاية العلم المتعــارف، كما في قولــه تعالى: ﴿ارْجِعُوا إِلَى أَبِيكُــمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَــا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَــهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾[١]. إنّ ادّعاء إخوة يوسف عليه السلام ـ كما ورد في النصوص الدينيّة ـ بشأن أخيهم الآخر [بنيامين] كان مستندًا إلى الحسّ أو الدليل الحسّي. وقد اتّفقوا فيما بينهم على أن ينقلوا إلى أبيهم ما علموا به ورأوه بأعينهم. من الواضح أنّ العلم هنا قد استعمل بمعنى (العلم المتعارف). وفي العلم المتعارف لا يكون احتمال الخطأ منتفيًا عقلًا، بيد أنّ العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال ما لم يعثروا على دليلٍ يدلّ عليه.

ومــن هنا لكي نعرف ما هــي المرتبة الواجب تحصيلها مــن المعرفة من وجهة نظر الإســلام، فقد واصلنا البحث في القســم الثاني من زاويــة دينيّة، ومن خلال بعض الأبحاث وعددٍ من الفصول، وبالنظر إلى الآيات والروايات وسائر المصادر الدينيّــة الأخرى، عمدنا إلى بيان البحث وتفصيلــه. وإنّ أهم الأبحاث التي تقدّم ذكرها عبارة عن:

---

١. يوسف: ٨١.

١ . معرفة مفهوم العلم والمعرفة وغيرها من المفردات المماثلة والمشابهة في اللغة، والكتاب، والسُنّة، والعلوم الإسلاميّة.

٢ . اعتبار الظن وكفايته في المعرفة والإيمان بالأصول الاعتقاديّة أو عدم اعتباره وكفايته، بل اعتبار العلم المتعارف وكفايته أو الاطمئنان وسائر مراتب العلم الأُخر.

٣. مشروعيّة التقليد واعتبار المعرفة التقليديّة في حقل الأصول الاعتقاديّة في الدِين أو لزوم تحصيل الدليل والحصول على المعرفة الاجتهاديّة.

٤ . اعتبار خبر الواحد في أصول الدين الاعتقاديّة أو عدم اعتباره.

٥ . أدلّة عدم وجوب اليقين ـ الأعم من اليقين بالمعنى الأخص واليقين النفسي ـ في المعرفة والاعتقاد بأصول الدِين الاعتقاديّة.

٦ . كيفيّة المعرفة في الأقسام غير الاعتقاديّة من الدِين الأعم من الأخلاق والحقوق والأحكام العمليّة وما إلى ذلك.

في بداية هذا القسم، خصصنا الفصل الخامس ببيان المعنى اللغوي لكلمة العلم والمعرفة وغيرهما من الألفاظ المرادفة في اللغة والكتاب والسُنّة والعلوم الإسلاميّة، وتوصلنا في هذا البحث إلى هذه النتيجة، وهي أنّ اليقين أعلى مراتب العلم والمعرفة. ومن هذه الناحية يمكن بيان الفرق والاختلاف بين اليقين والمعرفة والعلم. وعلى الرغم من وجود الاختلافات الدقيقة بين العلم واليقين والمعرفة والشعور بلحاظ اللغة، فإنّ للعلم والمعرفة وغيرهما من الألفاظ المشابهة في العادة معنى واحدًا في الأدبيات المتعارفة والمعاصرة. وإنّ اليقين وحده هو الذي اختصّ

بمرتبةٍ خاصّةٍ من بين أنواع المعرفة، وهي أعلى مراتب المعرفة.

وبعد ذلك ألقينا نظرةً عابرةً إلى استعمالات العلم والمعرفة واليقين في العلوم الإسلاميّة، واستنتجنا من ذلك أنّ لهذه الألفاظ استعمالاتٍ أو مصطلحاتٍ متنوّعة في العلوم المذكورة. إلا أنّ اليقين في الاستعمالات الشائعة، كان بمعنى (العلم المتعارف)، ولا يتماهى مع أيّ واحدٍ من المصطلحات الثلاثة المذكورة، بل هو عبارةٌ عن الاعتقاد الذي لا يتطرّق إليه الشكّ والترديد من وجهة نظر العقلاء؛ ويبدو أنّه من الممكن من الناحية العقليّة أن يتطرّق إليه احتمال الخلاف وإن بنسبة ضئيلة للغاية.

وفي الختام تعرّضنا إلى استعمال مفردة العلم ومشتقاتها في القرآن الكريم، وذكرنا هناك أنّه لا ينبغي إدخال المعاني الاصطلاحيّة في بيان معاني هذه الألفاظ. وبذلك يكون المراد من العلم في الآيات إمّا هو العلم المتعارف أو الحُجّة؛ كما تشهد رواياتٌ كثيرةٌ على هذا الاستظهار. وعلى أساس هذا المبنى فإنّ هذا النوع من الأدلّة يشمل خبر الواحد وسائر الأمارات العقلائيّة الأُخر دون أن يكون هناك أيّ محذور.

ومن هنا فقد كانت غاية الفصل الخامس بيان وإثبات هذا المطلب، وهو أنّ المراد من العلم أو ما يرادفه من الألفاظ في النصوص الدينيّة هو العلم المتعارف، وليس درجةً أخرى أكثر من ذلك. ومن هنا فإنّ الآيات والروايات التي تدعونا إلى تحصيل العلم في حقل أصول الدِين الاعتقاديّة ـ وهي كثيرة ـ إنّما كانت تعني العلم المتعارف أو الحُجّة على أساس وجهٍ أو بيانٍ آخر.

وفي الفصل السادس واصلنا هذا البحث برؤيةٍ دينيّةٍ، وقلنا: هل من الواجب

عـلى المكلَّف أنْ يحصّل العلم في حقـل العقائد، أم يكفيه الظن أيضًا؟ وفيما لو كان الواجب عليه هو تحصيل العلم، فهل من الواجب عليه تحصيل المعرفة اليقينيّة، أم يكفي حصول الاطمئنان والعلم المتعارف؟

وتمّ طرح هذا السـؤال نفسه بشـأن خبر الواحد وسـائر الأمارات الأخرى أيضًـا؛ إذ إنّ هـذا النوع من الأمارات ـ في ضوء مبنى المشـهور ـ يفيد الظنّ، وهو علّـة لحصوله. ومن هنا تعرّضنا إلى هذا البحـث، وهو: هل تكون تلك الأمارات ـ بالإضافة إلى حقل الأحكام والفروع العمليّة ـ مجديةً في الأقسام الأُخر أيضًا؟ وفي الجواب عن هذه المسألة توصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّه على أساس المبنى المختار ـ حينما تكون هذه الأمارات مفيدة للعلم المتعارف ـ يمكن الاستناد إلى خبر الواحد ونظائر ذلـك في الأخلاق وفي أجزاء من العقائد أيضًا. ومـن ثَمّ فإنّه في الظروف والشرائط العادية يكفي تحصيـل العلم المتعارف في حقل العقائد، ولا ضرورة إلى تحصيل المراتب الأعلى من ذلك. وعلى الرغم من كفاية العلم المتعارف واعتباره في العقائد حتى في الأصول الأساسـيّة في الشرائط العاديّة، فإنّ العلم المتعارف الذي يحصـل من طريق خبر الواحـد لا يكون في بعضها معتبرًا. وبطبيعة الحال ليسـت هناك مشـكلةٌ في العلم المتعارف أو خبر الواحد، بل المشـكلة تكمن في أنّ حقيقة هذه الطائفة من القضايا تقتضي ألّا تكون الأدلة النقليّة مجديةً فيها.

وأما على أسـاس المبنى المشـهور حيث يكون خبر الواحد والظواهر وسـائر الأمارات موجبةً للظن، فإنّ اعتبارها وسـعة مسـاحة اعتبارها يقوم على أسـاس شـموليّة الأدلّة التي تمّ الاسـتناد إليها في إثبات الحُجيّة لهذا النوع من الأمارات.

ويبدو أنّ تلك الأدلّة ترى كفاية مجرّد الظن واعتباره في حقل الأحكام العمليّة فقط، ولا تكون شاملةً لأبعاد الدِين الأخرى. وعلى هذا الأساس فإنّ الظن الذي يحصل من طريق التقليد، مثل الظنّ الذي يحصل من طريق الدليل، لا يكون معتبرًا في حقل العقائد، ولا يمكن الاستناد إليه. ولكن هل يمكن الاستناد إلى العلم التقليدي أو العلم الذي يحصل من طريق التقليد؟ وهل يكون هذا النوع من المعرفة معتبرًا؟ ولمّا كانت هذه المسألة تحتاج في حدّ ذاتها إلى بحثٍ مستقلّ، فقد تعرضنا لها في الفصل السابع على نحوٍ عابرٍ، وعلى أساس المبنى المختار لا يكون هذا البحث قابلًا للطرح فقط، بل ويجب بحث ما إذا كان العلم المتعارف الناشئ من التقليد في القضايا الدينيّة، لا سيّما في حقل العقائد معتبرًا ومجديًا أم لم يكن كذلك؟

وعلى هذا المنوال فقد بحثنا هذه المسألة في الفصل السابع، وهي: هل التقليد في حقل عقائد الدِين معتبرٌ أم غير معتبر؟ لبيان الجواب الدقيق عن هذا السؤال ـ الذي يؤدّي دورًا أساسيًّا في البيان المعرفي للإسلام ـ كان من الضروري أن نعمل أولًا على بيان حقيقة التقليد ومعناه، لنرى ما الذي يعنيه التقليد في أصول العقيدة. ثم عملنا بعد ذلك على طرح المباني والآراء الشائعة في هذه المسألة، وقمنا ببحث وتقييم أدلّتها. وفيما يتعلق بمفهوم التقليد في حقل الأمور الاعتقاديّة من الدِين، وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ معنى التقليد هو التبعية لرأي أو كلام شخصٍ آخر من دون مطالبته بالدليل.

وعند البحث عن مباني المسألة، تعرّضنا إلى بيان رؤية الذين يقولون بالحجيّة الذاتيّة للقطع أو الذين يعدّونها من لوازمه الذاتيّة، إذ يقولون إنّ اليقين الذي يحصل

مــن طريق التقليد يكون معتبرًا مــن تلقائه دون حاجةٍ إلى إقامــة دليلٍ عليه، وأمّا بالنســبة إلى الذين ينكرون هذا المبنى، فلا بدّ من العثور على دليلٍ آخر لاعتبار هذا النوع من اليقين.

وبعد نظرةٍ عابرةٍ إلى آثار المفكّرين المسلمين وبيان آرائهم في هذه المسألة، بحثنا في أدلّة عدم كفاية المعرفة التقليديّــة والنتائج الحاصلة منها، وعملنا بعد ذلك على تقييم صوابيّة التمسّك بالأدلة النقليّة في هذه المسألة، وبعد ذلك فقد استدللنا على النحو الآتي وقلنــا: إنّ التقليد والمعرفة الحاصلة منه إمّا يقينيّة أو ظنيّة. وفيما يتعلّق بالتقليد اليقيني أو بعبارةٍ أخرى المعرفة اليقينيّة الحاصلة من التقليد لا توجد هناك آيــةٌ ـ أو لم نعثر على آية ـ تدلّ عــلى مشروعيّته في حقل العقائــد، وإنّ عدم الدليل هنــا دليلٌ على عدم المشروعيّة. وأمّا بالنســبة إلى المعرفة الظنيّة الحاصلة من التقليد في حقل العقائد، فإنّ الآيــات الناهية عن الظن تدلّ بعمومها أو إطلاقها على نفي اعتبــاره. وبذلك فإنّه ليــس لدينا دليلٌ على مشروعيّته، بل توجــد كثيرٌ من الأدلّة ـ ومن بينها آيات القرآن الكريم ـ التي تدلّ على نفي جوازه أيضًا.

وفي الختام ذكرنا دليلين على اعتبار المعرفة اليقينيّة الحاصلة من التقليد، وعمدنا إلى نقدهما ومناقشتهما. ومن ذلك أنّه يمكن التساؤل والقول: هل يمكن الوصول في الشرائط العادية إلى العلم واليقين من طريق التقليد؟

وبغض النظر عن الرأي المختار القائم على عدم اعتبار المعرفة اليقينيّة الحاصلة من التقليد، فإنّ الأثر الأقل الــذي يترتب على اختلاف الرأي في اعتبارها أو عدم اعتبارها، هو عدم ضرورة الحصول عــلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص في حقل

أصول الدِين الاعتقادية، كما لا يكفي حصول الظنّ ـ الأعم من الظنّ الاجتهادي أو التقليدي ـ أيضًا.

وعلاوةً على ذلك وبالنظر إلى أدلّة وجوب الحصول على العلم ـ وهي مجموعةٌ كبيرةٌ من الآيات والروايات ـ توصّلنا إلى نتيجةٍ مفادها أنّه لا يمكن الاكتفاء في قسم العقائد بالظن. ولو عثرنا في بعض الأحيان وبشكلٍ نادرٍ على أشخاصٍ يكتفون بالظنّ في حقل العقائد، فإنّ منشأ ذلك يعود إلى أنّهم قد وجدوا أنفسهم أمام انسدادٍ معرفي، حتى وصلوا إلى هذه النتيجة، وهي أنّه لا يمكن الوصول في هذا الحقل إلى العلم واليقين.

وبالإضافة إلى الأدلّة المذكورة التي تؤكّد على وجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن، يمكن الاستدلال على وجوب تحصيل العلم بالآيات والروايات الدالّة على وجوب الإيمان وضرورة التفقّه والتي تشجّع على النظر والتفكير والتدبّر وفضل العلم والتصديق، وذمّ الشك والجهل والتقليد وما إلى ذلك.

وعلى هذا الأساس لو أقدم شخصٌ في حقل العقائد على اكتساب العلم والنظر، ولكنه لم يصل إلى غير الظنّ، عندها يجب عليه في ضوء الأدلة السابقة ألّا يكتفي بالظن، بل عليه أن يسعى لكي يصل إلى العلم والمعرفة اليقينيّة. ومن الواضح أنّه إذا لم يكن يعاني من بعض الموانع من قبيل: أنواع العجز، والأمراض الجسديّة أو الروحيّة مثل الوسواس الفكري، فسوف يتمكّن من الوصول إلى العلم والمعرفة اليقينيّة.

ومن الجدير بالذكر أنّ الأدلة المذكورة، ومن بينها الآيات والروايات، لا تدلّ

على أنّه يجب على الجميع اسـتيعاب الأدلّة الفلسـفيّة والكلاميّة، والاهتمام بصحّة الاسـتدلال بأهمّ مسـائل المنطق للحصول على الاطمئنـان، والتمييز بين مختلف أقسـام الاسـتدلال، والأشـكال المتنوّعة وأنواع موادّه من بعضهـا، وأن يتعلّموا القياس الاستثنائي والاقتراني والتمثيل والاستقراء وما إلى ذلك. بل يكفيهم إقامة الأدلّة المقنّعة والبسـيطة، ولا حاجة لهم إلى تعلم هذه الأمور. ولو تعرّض شخصٌ إلى الشبهات، وكانت تلك الشبهات تؤثّر عليه، وكان بمقدوره أن يدرك بعضها في الحدّ الأدنى، وجب عليه تحصيل هذا النوع من العلوم والمفاهيم في الجملة؛ ليتمكن من الإجابة عنها.

وفي الختـام ينبغي التذكير بهذه المسـألة، وهي هل التكليـف بتحصيل المعرفة اليقينيّـة بالمعنى الأخص تكليفٌ بأمرٍ غير مقدورٍ أم هو تكليفٌ بأمرٍ مقدورٍ ولكنّه شاق؟ إنّ الاختلاف بين هذين الشقّين يكمن في أنّ الشقّ الأوّل محال؛ وذلك لأنّ التكليـف بغير المقـدور يُعدّ من وجهة نظر الحكيم قبيحًا عقـلًا، وبالتالي لا يكون ممكنًا، وأمّا الشـقّ الثاني فإنّه على الرغم من صعوبته فإنّـه يبقى ممكنًا. فإنّ صعوبة الأمر ومشـقّته لا تؤدّي إلى القول بامتناع التكليف بـه، رغم أنّ التكليف بالأمور الصعبة والشـاقة يعدّ في الإسلام منتفيًا في ضوء الأدلّة النقليّة، حيث لم يتم تكليف الإنسـان بهذا النوع من التكاليف، ولكنّه لا يمتنع عقلًا كما هو الحال بالنسـبة إلى الشق الأول.

وأيًا كان الجواب عن هذه المسـألة، وسواء اعتبرناه محالًا أم شاقًا، من الواضح أنّ التبعة المترتبة على كلا الشـقّين والخيارين هي أن تحصيل المعرفة اليقينيّة بالمعنى

الأخــص ليس واجبًا على الجميع، إلّا بالنســبة إلى الأشــخاص الذين يعانون من الشــكّ والنسبيّة، ويكونون قادرين على فهم هذه الأمور. فيجب على هذا الصنف من الأشــخاص أن يحصل على هذه المرتبــة من المعرفة، وأمّا الآخــرون فيكفيهم الحصول على العلم المتعارف. وعلى هذا الأســاس فإنّ المعرفة الواجبة والكافية في حقل العقائد هي المعرفة المتعارفة، وهــذه نتيجةٌ معرفيّةٌ مهمّةٌ للغاية، وقد حصلنا عليها من خلال هذه الدراسة.

المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. ابن سينا، الشفاء: البرهان، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، القاهرة، الأميريّة، ١٣٧٥ هـ.

٣. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.

٤. الآشتياني، الميرزا حسن، بحر الفوائد، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٣ هـ.

٥. الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٢ هـ.

٦. الإيجي، عضد الدِين عبد الرحمن، المواقف، بيروت، عالم الكتاب.

٧. باربور، إيان، علم ودين (العلم والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢ هـ. ش.

٨. التهانوي، محمد علي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: محمّد علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان / ناشرون، ١٩٩٦ م.

٩. الحائري، السيّد كاظم الحسيني، مباحث الأصول (في تقريرات درس آية الله السيد محمّد باقر الصدر)، قم، المؤلف، ١٤٠٨ هـ.

١٠. حسين زاده، محمد حسين، دراسات في علم الأصول، (كراسة غير مطبوعة).

١١. ــــــــــ، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر (بحث مقارن في علم المعرفة المعاصرة)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني ﵀، ١٣٨٢ هـ. ش.

١٢. ــــــــــ، در آمدي بر معرفت شناسي ومباني معرفت ديني، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني﵀، ١٣٨٣ هـ. ش.

١٣. ــــــــــ، دين شناسي (المعرفة الدينيّة)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني﵀، ١٣٧٨ هـ. ش.

١٤. ــــــــــ، عقلانيت معرفت (عقلانية المعرفة)، (في طريقه إلى النشر).

١٥. حسين زاده، محمد، مباني معرفت (مباني المعرفة)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني﵀، ١٣٨٦ هـ. ش.

١٦. ــــــــــ، مباني معرفت ديني (مباني المعرفة الدينيّة)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني﵀، ط ٢، ١٣٨٠ هـ. ش.

١٧. الحلبي، أبو الحسن، إشارة السبق، تحقيق: إبراهيم بهادري، قم، مركز النشر الإسلامي، ١٤٠٣ هـ.

١٨. الحلبي، أبو الصلاح، تقريب المعارف، تحقيق: رضا أستادي، ١٣٦٣ هـ. ش.

١٩. الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٩ هـ.

٢٠. الحِلّي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، قم، ١٣٧٤ هـ. ش.

٢١. ــــــــــــ، نهج الحق وكشف الصدق، قم، دار الهجرة، ١٤٠٧ هـ.

٢٢. ــــــــــــ، الرسالة السعديّة، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقّال، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤١٠ هـ.

٢٣. ــــــــــــ، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل عرفان، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٩ هـ.

٢٤. ــــــــــــ، الباب الحادي عشر، تصحيح: مهدي المحقّق، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٥ هـ. ش.

٢٥. الخوانساري، الآغا جمال الدين، المبدأ والمعاد، طهران، نهضت زنان مسلمان، ١٣٥٩ هـ. ش.

٢٦. دهخدا، علي أكبر، لغتنامه (معجم اللغة)، طهران، مؤسسه انتشارات وچاپ دانشگاه طهران، ١٣٧٢ هـ. ش.

٢٧. الرازي، فخر الدين بن محمد، المحصّل (المطبوع ضمن كتاب نقد المحصّل للخواجة نصير الدين الطوسي)، طهران، جامعة طهران ومك كيل، ١٣٥٩ هـ. ش.

٢٨. ــــــــــــ، المطالب العالية من العلم الإلهي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.

٢٩. الراغب الإصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: نديم مرعشلي، المكتبة المرتضويّة.

٣٠.السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول (تقرير بحث الإمام الخميني)، المجلد الأول، قم، نشر مهر.

٣١.السيوري الحِلّي، الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: السيد مهدي رجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ.

٣٢.ــــــــــــ، اللوامع الإلهيّة، تحقيق: محمد علي القاضي الطباطبائي، تبريز، ١٣٩٥ هـ.

٣٣.شبّر، السيّد عبد الله، حقّ اليقين، طهران، منشورات الأعلمي.

٣٤.الشعراني، أبو الحسن، الشرح الفارسي على تجريد الاعتقاد، انتشارات إسلاميّة، طهران، ١٣٥١ هـ ش.

٣٥.الشهيد الأول، الألفيّة والنفليّة، قم، مركز النشر الإسلامي، ١٤٠٨ هـ.

٣٦.الشهيد الثاني، المقاصد العليّة في شرح الألفيّة، جامعة فقه أهل البيت.

٣٧.الشيخ الطوسي، أبو جعفر، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، مكتبة جامع چهل ستون، طهران، ١٤٠٠ هـ.

٣٨.الشيخ حسن (نجل الشهيد الثاني)، معالم الدين وملاذ المجتهدين، قم، مركز النشر الإسلامي.

٣٩.الشيرازي، صدر الدين محمد (صدر المتألّهين)، تفسير القرآن الكريم، قم، انتشارات بيدار.

٤٠.ــــــــــــ، شرح أصول الكافي، مكتبة المحمودي، طهران، ١٣٩١ هـ.

٤١.الصدر، السيد محمّد باقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، بيروت، دار التعارف، ١٣٩٧ هـ.

٤٢. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الحاشية على كفاية الأصول، قم، بنياد علمي وفكري علاّمه طباطبائي.

٤٣. ــــــــــــــ، الميزان في تفسير القرآن، جامعة المدرّسين، قم.

٤٤. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، المكتبة الإسلاميّة، ط ٥، طهران، ١٣٩٥ هـ.

٤٥. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ط ٢، ١٤٠٨ هـ.

٤٦. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، عدّة الأصول، تحقيق: محمد مهدي نجف، قم، مؤسسة آل البيت.

٤٧. الطوسي، نصير الدين، نقد المحصّل، طهران، جامعة طهران ومك گيل، ١٣٥٩ هـ.ش.

٤٨. العاملي، الشيخ الحر، وسائل الشيعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٤٩. العراقي، الآغا ضياء الدين، مقالات الأصول، تحقيق: السيد منذر الحكيم، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠ هـ.

٥٠. الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين (المطبوع ضمن المحجّة البيضاء للفيض الكاشاني)، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ط ٢.

٥١. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد، القاموس المحيط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٢ هـ.

٥٢. الفيض الكاشاني، المولى محسن، علم اليقين في أصول الدِّين، قم، انتشارات بيدار، ١٣٥٨ هـ. ش.

٥٣. الفيومي، المصباح المنير، القاهرة، وزارة المعارف، ط ٧، ١٩٨٢ م.

٥٤. القمّي، الشيخ عبّاس، مفاتيح الجنان.

٥٥. الكاظمي، محمّد علي، فوائد الأصول، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ هـ.

٥٦. الكليني، محمّد بن يعقوب، الأصول من الكافي، بيروت، دار صعب، ط ٤، ١٤٠١ هـ.

٥٧. اللاهيجي، الملّا عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، إصفهان.

٥٨. المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.

٥٩. المحقّق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، قم، مركز النشر الإسلامي، ١٤٠٣ هـ.

٦٠. المحقّق الأول، الحِلّي، معارج الأصول، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣ هـ.

٦١. المحقّق الخراساني، كاظم، كفاية الأصول، قم، مؤسسة آل البيت.

٦٢. المحقّق القمّي، الميرزا أبو القاسم، القوانين المُحْكَمة في الأصول.

٦٣. المحقّق الكركي، رسائل المحقّق الكركي، تحقيق: محمد حسون، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٩ هـ.

٦٤. المصطفوي، السيّد حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، طهران، وزارت إرشاد، ١٣٦٨ هـ. ش.

٦٥. المظفّر، محمد حسن، دلائل الصدق، طهران، مكتبة النجاح.

٦٦. المظفّر، محمد رضا، أصول الفقه، النجف الأشرف، دار النعمان، ١٣٨٦ هـ.

٦٧. ــــــــــــــ، عقائد الإماميّة، المقدّمة، طهران، نشر نينوا.

٦٨. معين، محمد، فرهنگ فارسي (المعجم الفارسي)، طهران، نشر أمير كبير، ط ٤، ١٣٦٠ هـ. ش.

٦٩. الميرداماد، محمد باقر الحسيني، السبع الشداد، المقالة الأولى، قم، مطبعة الإسلام.

٧٠. الهاشمي، السيّد محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير درس آية الله السيد محمد باقر الصدر)، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٤١٧ هـ.

٧١. واعظ الحسيني، السيّد محمد سرور، مصباح الأصول (تقرير بحث آية الله السيد الخوئي)، مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٨٦ هـ.

٧٢. اليزدي، السيد محمّد كاظم، العروة الوثقى، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران.

يتناول كتاب (نظريّة المعرفة الدينيّة) في جزئه الأوّل (المعرفة الواجبة والكافية في الدِّين)، تحديد الأُطر الواجبة للمعرفة في الدين وحدود الكفاية منها.

أما الجزء الثاني وهو (المعرفة الدينيّة "العقلانيّة ومصادرها") فبحث عقلانيّة المعرفة الدينيّة، وإمكان الوصول إليها في دائرة الدين، ومقدار كشفها عن الواقع.

وأتى الجزء الثالث بعنوان (رؤية معرفيّة إلى الوحي والإلهام والتجربة الدينيّة والعرفانيّة والفطرة) متناولاً مصادر المعرفة الدينيّة كالوحي والإلهام في اللغة، والقرآن، والروايات، وعلم الكلام، مناقشًا التجربة الدينيّة نسبتها إلى الشهود أو التجربة العرفانيّة.

فيقيّم هذه المصادر ومقدار اعتبارها في الوصول إلى الحقيقة.



www.iicss.com